



THEOLOGOS

*theological
revue*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

1/2026
ročník XXVIII.

Theologos is a scientific, peer-reviewed journal publishing contributions from theology, philosophy, history, religious studies, religious pedagogy and related areas and promoting high-level interdisciplinary research. The journal was accepted for indexing by the renowned ERIH plus (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences) database in 2016.

EDITORIAL BOARD

Chairman of the Board and Editor-in-Chief:

prof. ThDr. Peter Tirpák, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Executive editor:

prof. ThDr. Marek Petro, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Associate Editor:

prof. PhDr. Michal Valčo, PhD., Comenius University Bratislava, Evangelical Lutheran Theological Faculty

Honorary Members of the Editorial Board:

Mons. Dr.h.c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Archbishop Emeritus of Prešov, Slovakia

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

Mons. Dr.h.c. Stanisław Dziwisz, Cardinal and Archbishop Emeritus of Kraków, Poland

Mons. Péter Fülöp Kocsis, Archbishop of Hajdúdorog and Metropolitan, Hungary

Mons. SEODr. Milan Lach SJ, Bishop of Bratislava, Slovakia

Mons. Fr. Teodor Matsapula, I.V.E., Bishop of Mukachevo, Ukraine

Mons. ThDr. Jonáš Maxim, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia

Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, Archbishop of Przemyśl-Warsaw and Metropolitan, Poland

Mons. Mgr. Peter Rusnák, Bishop Emeritus of Bratislava, Slovakia

Mons. Dr.h.c. prof. ThDr. Cyril Vasil SJ, PhD., Archbishop and Bishop of Košice, Slovakia

Mons. Ihor Voznyak CSsR, Archbishop of Lviv, Ukraine

Members of the Editorial Board:

ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL, KUL Lublin, Poland

prof. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

assoc. prof. Nguyen Tai Dong, PhD., Vietnam Academy of Social Sciences, Hanoi, Vietnam

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD., Greek-Catholic Archeparchy of Prešov

Dr.h.c. prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., Catholic University in Ružomberok, Slovakia

prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. ThDr. Mária Kardis, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. dr Zdzisław Klafka CSsR, College of Social and Media Culture in Torun, Poland

Dr.h.c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., University of Presov in Presov, Faculty of Arts, Slovakia

dr. Mark M. Morozowich, The Catholic University of America, Washington, USA

prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

SSLic. Mgr. Ľuboš Pavlišniovich, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrik, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Fr. Bohdan Prach, Ph.D., Catholic University in Lviv, Ukraine

dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ, University of Silesia in Katowice, Poland

dr. Abdul Shakil, Addis Abeba University, Addis Abeba, Ethiopia

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, Ph.D., MBA, University of Pardubice, Czech Republic

prof. dr hab. Henryk Sławiński, Pontifical University of John Paul II in Kraków, Poland

prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD., LL.M., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., University of Ottawa, Canada

prof. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., University of South Bohemia in České Budějovice, Czech Republic

prof. dr hab. Leszek Szewczyk, University of Silesia in Katowice, Poland

ThLic. Martin Tkáč, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. nadzw. dr hab. Joanna Truszkowska, UKSW in Warsaw, Poland

dr. Tamás Véghseő, St. Athanasius Greek Catholic Theological Institute in Nyíregyháza, Hungary

Approved by the following ecclesiastical authority: Mons. ThDr. Jonáš Maxim, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia, Act No.: 1429/2024.

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č. 15, 080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

Volume: XXVIII; Periodicity: Two issues per year (April and October).

Print version: ISSN 1335-5570; Ministry of Culture registration No.: EV 5558/17

Online version: ISSN 2644-5700; Ministry of Culture registration No.: EV 180/23/EPP

CONTENTS

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPERS

NGUYEN THI AI MY

*Buddhism in the Spiritual and Cultural Life of Vinh Long:
Tradition, Practice, and Contemporary Tensions* 7

ADRIÁN SEMAN

*Athanasius of Alexandria and the Theological Understanding
of the Divine Essence of the Holy Spirit in His Letters to Serapion* 27

WOJCIECH SŁOMSKI

Gregory of Sinai's teaching on Hesychia 38

PETER DUFKA

Spiritual accompaniment in the Eastern tradition 52

ADRIAN MAREK KOSENDIAK

*From the Collegia Illicita to Edicta Maxima: The Legal Basis of the Anti-Christian
Policy of the Roman Empire under Diocletian* 73

DANIEL SLIVKA

*The Babylonian Talmud: Its Redaction, Manuscripts,
and Contemporary Status in Judaism* 87

GALAMBVÁRI PÉTER

*The First Eparchial Convent in the Hungarian Greek Catholic Church:
Miskolc 2024* 101

DANIEL VRÁBEL

Greek Catholic Wooden Churches: A Case Study of the Church in Matysová 111

TADEUSZ BORUTKA

The Topicality of Church Teaching on Usury: A Moral-Theological Reading 126

LUBOMÍR PETRÍK

Threats to the Homily 147

FRANTIŠEK TELVÁK

Mystagogical Deepening of the Homiletic Paradig 161

ZUZANA MOJZEŠOVÁ – MARCEL MOJZEŠ

*The pandemic of loneliness also in the context of COVID-19
with special regard to the life of priests* 177

REVIEWS

ANTON MOZOLA – MARTIN SAJKO

DE MATTEI, R.: Druhý vatikánsky koncil. Bratislava : Nadácia Slovakia Christiana, 2019. 300 s. ISBN 978-80-9725-976-1. 197

ADDRESSES OF AUTHORS 200

OBSAH

VEDECKÉ ŠTÚDIE

NGUYEN THI AI MY

*Buddhism in the Spiritual and Cultural Life of Vinh Long:
Tradition, Practice, and Contemporary Tensions* 7

ADRIÁN SEMAN

*Atanasio di Alessandria e la comprensione teologica della divina natura
dello Spirito Santo nelle sue Lettere a Serapione* 27

WOJCIECH SŁOMSKI

Gregory of Sinai's teaching on Hesychia 38

PETER DUFKA

L'accompagnamento spirituale nella tradizione orientale 52

ADRIAN MAREK KOSENDIAK

*From the Collegia Illicita to Edicta Maxima: The Legal Basis of the Anti-Christian
Policy of the Roman Empire under Diocletian* 73

DANIEL SLIVKA

Babylonský Talmud – redakcia, rukopisy a súčasné postavenie v judaizme 87

GALAMBVÁRI PÉTER

*Prvé eparchiálne zhromaždenie v maďarskej gréckokatolíckej cirkvi:
Miškovec 2024* 101

DANIEL VRÁBEL

Gréckokatolícke drevené chrámy na príklade chrámu z Matysovej 111

TADEUSZ BORUTKA

The Topicality of Church Teaching on Usury: A Moral-Theological Reading . . . 126

LUBOMÍR PETRÍK

Ohrozenia homílie 147

FRANTIŠEK TELVÁK

Mystagogické prehľadné homiletickej paradigmy 161

ZUZANA MOJZEŠOVÁ – MARCEL MOJZEŠ

*Pandémia osamelosti aj v kontexte COVID-19
s osobitným zreteľom na život kňazov* 177

RECENZIE

ANTON MOZOLA – MARTIN SAJKO

DE MATTEI, R.: Druhý vatikánsky koncil. Bratislava : Nadácia Slovakia Christiana, 2019. 300 s. ISBN 978-80-9725-976-1. 197

ADRESÁR AUTOROV 200

Buddhism in the Spiritual and Cultural Life of Vinh Long: Tradition, Practice, and Contemporary Tensions

NGUYEN THI AI MY

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4369-4049>

Tra Vinh University
Vinh Long

Abstract: This article examines how the Buddhist philosophy of life shapes spiritual and cultural life in present-day Vinh Long Province, where Northern Mahayana Buddhism, Southern Theravāda Buddhism of the Kinh, and Khmer Theravāda meet over a substrate of folk religion. Treating Buddhism as a religious tradition observable in living form rather than a freestanding philosophical system, I work from the lived-religion framework, attending simultaneously to Buddhist doctrine and to the festivals, rituals, and pagoda life that carry the teachings into daily existence. Three claims develop. The Buddhist philosophy of life functions in Vinh Long as a quietly enduring source of personal morality, family ethics, and community cohesion, with the pagoda operating as both sacred space and community institution. Yet market pressures, commercialisation of spirituality, the blending of healthy belief and superstition, and the digital media environment have generated deviant practices that thin the religious depth of the tradition. The orientations needed in response — renewing Dharma propagation, sustaining the pagoda's double character, and integrating Buddhist values with family and community life — cannot be reduced to ritual preservation but must keep the religious horizon of the tradition visible in lived practice. The case raises the question of religious authenticity in a form that recurs across living traditions under contemporary pressures.

Keywords: Buddhist philosophy of life. Vietnamese Buddhism. Spiritual and cultural life. Vinh Long. Lived religion. Religious authenticity.

Introduction

In the history of Vietnamese culture, Buddhism has been not only a major religion but also a source of thought and morality that has profoundly influenced social life. Since its introduction, indigenisation, and long companionship with the nation, Buddhism has left a clear imprint on the way people perceive life, suffering, happiness, and the relationship between the individual and the community, as well as between human beings and nature.¹ As a result, the Buddhist philosophy of life has gradually become an important component of the spiritual and cultural life of Vietnamese people, influencing their life perceptions, value systems, customs, beliefs, festivals, and social morality.²

In the current context, the spiritual and cultural life of Vietnamese people is being strongly affected by the market economy, digital media, international exchange, social differentiation, and the trend toward individualisation. The study

¹ TRAN, M. D.: Influence of Buddhism in the cultural life of Vietnamese people. In: *Technium Social Sciences Journal*, 2022, vol. 34, ISSN 2668-7798.

² ĐẶNG, N. V. (chủ biên): *Những vấn đề về lý luận tôn giáo ở Việt Nam* [Theoretical Issues on Religion in Vietnam]. Hà Nội: NXB Khoa học xã hội, 2012.

of the influence of the Buddhist philosophy of life has therefore become increasingly necessary.³ For this reason, the selection of Vinh Long Province as a case study is meaningful both theoretically and practically. As a representative locality of the Mekong Delta, Vinh Long is home to Kinh, Khmer, and Hoa communities and is also a cultural space in which Buddhism is clearly present in community life.⁴ The close connection among pagodas, festivals, charitable activities, and values of compassion and mutual support has created favourable conditions for examining the influence of the Buddhist philosophy of life on local spiritual and cultural life. On that basis, this article focuses on clarifying the core contents of the Buddhist philosophy of life, its manifestations in practice, and orientations for promoting the positive values of Buddhism in contemporary society.

A clarifying note on framing is in order. The inquiry that follows has both cultural-studies and religious-studies stakes. The Buddhist philosophy of life cannot be cleanly separated into a philosophical component — the teachings on impermanence, karma, non-self, and compassion — and a cultural one — the festivals, rituals, and pagoda life that carry those teachings into daily existence. The doctrines do not float free of the religious practice in which they are transmitted, and the practice does not survive when severed from the teaching that gives it meaning. Throughout the paper I therefore treat Buddhism in Vinh Long as a religious tradition observable in living form: simultaneously philosophical, ethical, and ritual, and shaped by the syncretic character of Vietnamese spirituality, in which Buddhism interweaves with ancestor veneration, Mother Goddess worship, and folk belief.⁵

Methodology and Approach

In this article I combine three approaches that are kept deliberately complementary. First, I draw on a doctrinal review of those Buddhist teachings that bear most directly on lay spiritual and cultural life — dependent origination, impermanence, non-self, karma, compassion, and the bodhisattva ideal — engaging them not only as philosophical concepts but as religious teachings situated within the Buddhist path of liberation.⁶ Second, I survey secondary scholarship on Buddhism in Vietnam, drawing on both Vietnamese-language scholarship and recent peer-reviewed international literature.⁷ Third, I examine the religious life of Vinh Long

3 CHU, T. V.: A philosophical assessment of the changing trends of Buddhism in contemporary Vietnam. In: *XLinguae*, 2020, vol. 13, no. 3, p. 40 – 50, ISSN 1337-8384. DOI: 10.18355/XL.2020.13.03.05.

4 SỞ NỘI VỤ TỈNH VĨNH LONG.: *Công tác quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo góp phần bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo trên địa bàn tỉnh Vĩnh Long* [State Management of Belief and Religion Contributing to Ensuring the Right to Freedom of Belief and Religion in Vinh Long Province]. [online]. Vinh Long, 2023. [URL and access date to be added before submission].

5 VUONG, Q. H. – BUI, Q. K. – LAI, V. P. et al.: Cultural additivity: behavioural insights from the interaction of Confucianism, Buddhism and Taoism in folktales. In: *Palgrave Communications*, 2018, vol. 4, Article 143, p. 1 – 15. DOI: 10.1057/s41599-018-0189-2.

6 PHAM, T. L. – LAI, V. N. – PHUNG, T. A.: Buddhist causation and humanistic education in Vietnam: A science-philosophy approach to karma, reincarnation, and the noble eightfold path. In: *European Journal of Science and Theology*, 2025, vol. 21, no. 2, p. 109 – 122, ISSN 1841-0464.

7 CHU, T. V.: A philosophical assessment of the changing trends of Buddhism in contemporary Vietnam. In: *XLinguae*, 2020, vol. 13, no. 3, p. 40 – 50, ISSN 1337-8384. DOI: 10.18355/XL.2020.13.03.05.

Province as a case, working from publicly available institutional sources, scholarly studies, and observation of local Buddhist practice.

I have chosen Vinh Long not as a statistically representative locality but as a revealing one. The province sits at the confluence of three Buddhist traditions — Northern Mahayana Buddhism, Southern Theravāda Buddhism of the Kinh, and Southern Theravāda Buddhism of the Khmer — and this triple presence, layered over folk beliefs and ancestor veneration, makes Vinh Long a particularly dense site for examining how Buddhist teaching enters everyday life. What can be observed there in concentrated form may illuminate broader patterns across Vietnamese religious culture.

The interpretive lens I adopt is the one increasingly used in contemporary religious studies — that of “lived religion,” which recognises that religious traditions exist not only as systems of doctrine but as everyday practice, embodied in ritual, festival, family life, and community engagement.⁸ This framework allows the analysis to attend simultaneously to what Buddhism teaches and to how those teachings actually shape lives, without collapsing either dimension into the other. It also makes room for the syncretic character of Vietnamese spiritual life, in which Buddhism rarely operates as an isolated system but interweaves with ancestor veneration, Mother Goddess worship, and other folk traditions.⁹

Several limitations should be acknowledged. The study is not based on extended ethnographic fieldwork; it draws on documentary sources, prior scholarship, and observation, rather than on structured interviews with Buddhist clergy or lay practitioners. The focus is on the lay-religious dimension of Buddhism — its presence in family and community life — rather than on monastic discipline or formal Sangha governance. And the case-study method, while well suited to capturing what is distinctive about Vinh Long, does not claim to demonstrate the generalisability of these patterns across Vietnam. Within these limits, my aim is to clarify how a deeply rooted religious and cultural tradition continues to shape spiritual and cultural life in one specific Mekong Delta locality, and what challenges that tradition faces in the contemporary moment.

Core Contents of the Buddhist Philosophy of Life and Its Potential Influence on Spiritual and Cultural Life

Dependent Origination, Impermanence, and Non-self: The Foundation of a Mindful Attitude Toward Life

Dependent origination is the view that all things and phenomena arise from the combination of multiple causes and conditions and do not exist independently, permanently, or absolutely by themselves. From dependent origination, Buddhism develops the concepts of impermanence and non-self. Impermanence emphasises

⁸ MCGUIRE, M. B.: *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford : Oxford University Press, 2008. ISBN 978-0-19-517262-1.

⁹ VUONG, Q. H. – BUI, Q. K. – LA, V. P. et al.: Cultural additivity: behavioural insights from the interaction of Confucianism, Buddhism and Taoism in folktales. In: *Palgrave Communications*, 2018, vol. 4, Article 143, p. 1 – 15. DOI: 10.1057/s41599-018-0189-2.

the constant change of life, while non-self denies the existence of an absolute, fixed, and separate ego. This triad forms an important ideological foundation for a mindful attitude toward life, reducing attachment, extremism, and increasing the capacity to adapt to change. In spiritual and cultural life, these concepts help people perceive suffering, success, failure, gain, and loss in a less absolutised way.

At the social level, awareness of impermanence may help regulate the mentality of excessive pursuit of material wealth, fame, or extreme competition. When people realise that all states are in motion and subject to change, they tend to be calmer in the face of crises, failures, and conflicts. At the cultural level, non-self and dependent origination enhance the sense of interconnectedness, because individuals come to realise that they always exist in relation to others, the community, and nature. This is especially valuable in the modern context, where individualism and competitive pressure can easily weaken social cohesion.

It is worth pausing here to recall that, within the Buddhist tradition itself, these three teachings are not free-floating philosophical insights but belong to the soteriological architecture of the path from suffering to liberation. The recognition that all phenomena arise interdependently and pass without remainder is meant, in classical formulation, to loosen the attachment that drives suffering and to open the practitioner toward release. Even when received in everyday Vietnamese practice in attenuated, ethical-pragmatic form rather than in the disciplined contemplative form of the monastery, these concepts retain their religious horizon: they are teachings about the conditions under which a human life can be set right, rather than abstract metaphysics.¹⁰

In the case of Vinh Long, these concepts often do not appear in the form of academic philosophy but enter everyday life through advice, Dharma talks, rituals, and folk language. Many people go to the pagoda during times of loss, anxiety, illness, bereavement, family breakdown, or livelihood pressure. In such situations, explanations based on karmic affinity, impermanence, and letting go help them regain psychological balance and thereby stabilise their spiritual life. This is a quiet but enduring influence of the Buddhist philosophy of life on personal and family life.¹¹

Cause and Effect, Karma, and Moral Responsibility

Cause and effect, or karmic retribution, is among the most socially widespread elements of the Buddhist philosophy of life. In a positive sense, this perspective encourages people to recognise that their actions always produce consequences; thus, it promotes a way of life characterised by reflection, fear of wrongdoing, commitment to doing good, and responsibility toward oneself and others. Unlike external coercion through law or sanctions, the effectiveness of karma mainly comes from

¹⁰ PHAM, T. L. – LAI, V. N. – PHUNG, T. A.: Buddhist causation and humanistic education in Vietnam: A science-philosophy approach to karma, reincarnation, and the noble eightfold path. In: *European Journal of Science and Theology*, 2025, vol. 21, no. 2, p. 109 – 122, ISSN 1841-0464.

¹¹ NGUYỄN, T. N. (Thích Diệu Luyện): *Ảnh hưởng của nhân sinh quan Phật giáo đối với đời sống văn hóa tinh thần người Việt Nam hiện nay* [The Influence of the Buddhist Worldview on the Spiritual and Cultural Life of Vietnamese People Today]. Master's thesis. Hà Nội : Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội, 2011.

inner self-regulation. This is why karmic causality has become a soft moral mechanism capable of long-term penetration into folk culture, embedded in Vietnamese language to the point that it surfaces in everyday proverbs and in classical literature such as Nguyễn Du's *Truyện Kiều*.¹²

It bears emphasising, however, that within the Buddhist tradition itself karmic causality is not merely a moral mechanism for the present life but a religious framework whose horizon extends across rebirth (*saṃsāra*) and toward eventual liberation. This larger soteriological frame matters for understanding the tensions that emerge when the doctrine is received in popular practice: when karma is reduced to short-term moral accountancy or to a transactional logic of merit-making for immediate worldly benefit, the religious depth that gave the teaching its transformative power is thinned. I will return to this point in §5, when the contemporary tendency toward commercialised spirituality and self-interested ritualism is taken up directly.¹³

In a province with a large Buddhist population such as Vinh Long, belief in karma is also clearly present in everyday practice. Activities such as going to the pagoda, releasing living beings, making offerings, engaging in charity, helping the disadvantaged, participating in social welfare, or encouraging learning are often explained through the language of karma: sowing good deeds to create blessings and accumulate merit for oneself and one's family.¹⁴ Of course, there is also a risk of turning karmic causality into a mentality of self-interested exchange with the sacred; however, if properly guided, it can become a moral resource that helps society reduce verbal violence, pragmatic lifestyles, and irresponsible behaviour.

Compassion, Altruism, and the Spirit of Worldly Engagement

In the space of spiritual and cultural life, compassion and altruism enrich the community's value system of benevolence. They encourage tolerance, gentle speech, a spirit of forbearance, readiness to help others, and an awareness of maintaining social harmony. Within the family, these values help shape intergenerational behaviour. Within the community, they foster empathy and reduce extreme antagonisms. Within the religious sphere, they provide the foundation for charity, relief work, care for vulnerable groups, environmental protection, and the preservation of communal peace.

It should be emphasised that the compassion (*karuṇā*) which animates these orientations is not a generic humanistic sentiment but a specific religious com-

¹² TRAN, M. D.: Influence of Buddhism in the cultural life of Vietnamese people. In: *Technium Social Sciences Journal*, 2022, vol. 34, p. 10, ISSN 2668-7798.

¹³ PHAM, T. L. – LAI, V. N. – PHUNG, T. A.: Buddhist causation and humanistic education in Vietnam: A science-philosophy approach to karma, reincarnation, and the noble eightfold path. In: *European Journal of Science and Theology*, 2025, vol. 21, no. 2, p. 111 – 112, ISSN 1841-0464; Pozri tiež: CHU, T. V.: A philosophical assessment of the changing trends of Buddhism in contemporary Vietnam. In: *XLinguae*, 2020, vol. 13, no. 3, p. 40-50, ISSN 1337-8384. DOI: 10.18355/XL.2020.13.03.05.

¹⁴ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM / BẢO PHẬT GIÁO TRỰC TUYẾN: *Thông tin về Ban Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam tỉnh Vĩnh Long và hoạt động Phật sự tại địa phương* [Information on the Executive Board of the Vietnam Buddhist Sangha in Vinh Long Province and Local Buddhist Activities]. [online]. 2025. [URL and access date to be added before submission].

mitment with deep doctrinal roots. In Theravāda formulation, it is one of the four *brahmavihāras* — the “sublime abodes” of loving-kindness, compassion, sympathetic joy, and equanimity that the practitioner is enjoined to cultivate toward all beings. In Mahayana formulation, it is the constitutive orientation of the *bodhisattva*, who out of compassion postpones individual liberation in order to serve the liberation of all sentient beings.¹⁵ This doctrinal foundation has found a distinctively Vietnamese articulation in the Engaged Buddhism (*Phật giáo nhập thế*) of Thích Nhất Hạnh and his lineage, which presses the worldly-engagement spirit of Buddhism into modern social, ecological, and peacebuilding work — and which has, in turn, shaped the contemporary self-understanding of much of the Vietnamese Sangha.¹⁶

In Vinh Long, the worldly-engaged spirit of Buddhism can be observed in the role of monasteries and pagodas in charitable and social activities, moral education, community life, and the preservation of cultural identity. When pagodas become centres connecting charitable work, festivals, traditional education, and support for those in need, the Buddhist philosophy of life is transformed from doctrine into social practice. This is highly significant, because the most sustainable influence of Buddhism on spiritual and cultural life lies not in emotional sacredness but in its ability to help people live better and communities become more closely connected.¹⁷

The Influence of the Buddhist Philosophy of Life on the Spiritual and Cultural Life of the People of Vinh Long Today ***The Buddhist Philosophy of Life and the Orientation of Personal and Social Morality***

One of the enduring influences of the Buddhist philosophy of life on the spiritual and cultural life of Vietnamese people lies in the sphere of personal and social morality. Through moral standards such as the Five Precepts, the Six Perfections, and the Noble Eightfold Path, Buddhism helps orient people toward a wholesome way of life, self-control, restraint of desires, and responsibility toward others.¹⁸ In the current context of Vinh Long Province, this influence is still clearly expressed through religious life, community activities, and social welfare initiatives associated with Buddhism. Many Buddhist establishments in the province not only maintain religious practice and propagation of the Dharma but also actively participate in charity, poverty reduction, and other benevolent activities, thereby spreading the spirit of compassion, social responsibility, and ethical living.¹⁹ This influence is also

¹⁵ GETHIN, R.: *The Foundations of Buddhism*. Oxford : Oxford University Press, 1998, p. 167 – 179. ISBN 978-0-19-289223-2.

¹⁶ THÍCH NHẬT HẠNH.: *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*. 3rd revised ed. Berkeley : Parallax Press, 1998. ISBN 978-0-938077-08-9.

¹⁷ TRAN, M. D.: Influence of Buddhism in the cultural life of Vietnamese people. In: *Technium Social Sciences Journal*, 2022, vol. 34, ISSN 2668-7798.

¹⁸ TRAN, M. D.: Influence of Buddhism in the cultural life of Vietnamese people. In: *Technium Social Sciences Journal*, 2022, vol. 34, ISSN 2668-7798.

¹⁹ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM / BÁO PHẬT GIÁO TRỰC TUYẾN.: *Thông tin về Ban Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam tỉnh Vĩnh Long và hoạt động Phật sự tại địa phương* [Information on

reflected in family and community life through practices such as going to the pagoda on festive occasions, full moon days, the first day of the lunar month, participating in voluntary temple work, charity, and other pagoda-related activities.

It can be seen that the Buddhist philosophy of life exerts influence at three levels: the individual, relationships, and society. At the individual level, it encourages self-reflection and behavioural adjustment; at the relational level, it shapes peaceful, tolerant, and responsible conduct; at the social level, it contributes to nurturing a moral environment based on benevolence and a spirit of goodness. However, this positive influence will decline if religious practice remains limited to ritualistic worship or the pursuit of worldly benefits. Therefore, the core of Buddhist morality must be understood as a process of inner transformation and the perfection of human behaviour — the moral life as a path of formation, not a ledger of meritorious acts.

The Impact of the Buddhist Philosophy of Life on Beliefs, Festivals, and Spiritual Life

The spiritual life of Vietnamese people has long been characterised by syncretism and flexibility. When Buddhism entered Vietnam, it did not exist as an isolated system but often intersected with ancestor worship, folk beliefs, Mother Goddess worship, tutelary deity worship, village customs, and family ritual cycles.²⁰ This flexibility has enabled the influence of the Buddhist philosophy of life to spread widely. Many Buddhist values and symbols have been received by the people, reinterpreted, and incorporated into everyday spiritual life.

Festivals and rituals such as Vesak, Vu Lan, ceremonies for peace at the beginning of the year, requiem rituals, chanting for blessings, releasing living beings, incense offerings on full moon and first lunar days, pilgrimages, and temple gatherings are both religious practices and forms of spiritual-cultural activity. They create a spiritual rhythm through which people feel connected to the community, their ancestors, moral values, and benevolent ideals. In this respect, Buddhism helps reduce the sense of existential loneliness in modern life, giving people spiritual support and symbols of hope.

In present-day Vinh Long, the influence of Buddhism on spiritual life is reflected in the diversity of pagodas and ritual activities associated with them. The pagoda functions simultaneously as community institution and sacred space, as aesthetic-cultural symbol and as site for preserving communal memory. For the Khmer community, the pagoda is also associated with language learning, the preservation of arts, traditions, and identity.²¹ This shows that the influence of the Buddhist philoso-

the Executive Board of the Vietnam Buddhist Sangha in Vinh Long Province and Local Buddhist Activities]. [online]. 2025. [URL and access date to be added before submission].

²⁰ VUONG, Q. H. – BUI, Q. K. – LA, V. P. et al.: Cultural additivity: behavioural insights from the interaction of Confucianism, Buddhism and Taoism in folktales. In: *Palgrave Communications*, 2018, vol. 4, Article 143, p. 1 – 15. DOI: 10.1057/s41599-018-0189-2.

²¹ CỘNG THÔNG TIN ĐIỆN TỬ TỈNH VINH LONG.: *Những truyện kể dân gian quanh biểu tượng kiến trúc chùa Phật giáo Khmer* [Folk Narratives Surrounding the Architectural Symbols of Khmer Buddhist Pagodas]. [online]. Vinh Long, 2023. [URL and access date to be added before submission].

phy of life in Vinh Long lies not only in belief but also in the structures of practice and the cultural spaces it creates.

However, spiritual life today also reveals certain distortions. The growing spiritual demand in a market-driven society sometimes gives rise to a mentality of seeking luck, wealth, status, exorcism, star worship, fortune-telling, or drawing divination lots for self-interested purposes. In such cases, the boundary between healthy belief and superstition becomes fragile. This is a major challenge to the promotion of the values of the Buddhist philosophy of life, because if spiritual practices are driven by greed and fear, the moral and intellectual educational content of Buddhism will be obscured. I take up this challenge in detail in §5.

The Influence of the Buddhist Philosophy of Life on Customs, Practices, and Community Lifestyle

Customs and practices are important environments through which religious values permeate everyday life. In Vietnam, the influence of Buddhism can be observed in worship customs, funerals, weddings, filial piety ceremonies, vegetarianism, releasing living beings, almsgiving, the arrangement of worship spaces, observance days, taboos, and family moral teachings. Not all of these customs are purely Buddhist, but many elements have been Buddhicised or have been influenced by notions of karma, compassion, and filial devotion.

A clear example is seen in funeral rituals. The notions of impermanence, rebirth, requiem, dedication of merit, and encouraging the living to let go of attachments have given funeral practices in many places a distinctly Buddhist character. The Vu Lan festival deserves particular attention here. On Vu Lan, filial piety is elevated from family ethics to a form of devotion imbued with spiritual and humanistic significance — the rose-pinning ceremony, in which celebrants wear a red rose if their parents are still living and a white rose if they have passed, makes the religious-emotional weight of the festival visible in a single bodily gesture. Buddhist tradition itself frames filial piety in unusually elevated terms. The teaching of the Four Graces (*Tứ Ân*) names the grace of parents as the first and most foundational of the four debts of gratitude — alongside the graces of the Three Jewels, of the state, and of all sentient beings — and classical Buddhist teaching distinguishes between worldly filial piety (*hiếu thế gian*, the material care of parents) and spiritual filial piety (*hiếu xuất thế gian*, responsibility for parents' spiritual welfare), with the latter understood as the higher and only complete form.²² This doctrinal substrate is what gives the Vietnamese Vu Lan its distinctive emotional and religious depth, beyond the family-ethics frame familiar from Confucian filial piety.

In daily life, habits such as periodic vegetarianism, refraining from killing at certain times, doing good deeds, releasing living beings, and maintaining gentle speech are also manifestations of Buddhism's participation in shaping a cultural way of life. In Vinh Long, the interaction between local customs and Buddhist influence takes

²² NGUYEN, H. T. T. – NGUYEN, T. V.: Re-examining Buddhist filial piety in contemporary Vietnam: An interdisciplinary lens informed by psychology and the neuroscience of compassion. In: *European Journal of Science and Theology*, 2025, vol. 21, no. 6, p. 95 – 98, ISSN 1841-0464.

on the particular character of the riverine culture of Southern Vietnam. The openness, gentleness, and emphasis on human affection within the local community combine with the Buddhist values of compassion and harmony to create a relatively soft and humane culture of conduct. In many cases, pagodas and temple festivals become places where families, relatives, and neighbours meet, thereby deepening social bonds. For the Khmer community, customs associated with the pagoda also serve to reaffirm identity and communal memory through each festival season and cycle of social life.

Alongside these positive aspects, it is also necessary to recognise that some customs have become distorted in the modern context, such as symbolic or formalistic life release, overly elaborate rituals, wasteful offerings, or treating rituals as substitutes for real moral effort. This requires correction through cultural communication and proper guidance in religious practice so that customs may continue to promote humanistic meanings instead of becoming formalistic burdens.

The Influence of the Buddhist Philosophy of Life on Community Cohesion and Local Social Capital

Vinh Long Province is a locality with a rich and diverse religious life that is closely tied to the cultural and social activities of local residents. Within the current religious structure, Buddhism holds a prominent position in terms of both organisational scale and level of presence in community life. According to data after the provincial merger, Buddhism in Vinh Long has 267 places of worship and 484,266 followers engaged in religious practice — a scale that indicates Buddhism is not only an important religious component but also a cultural and social force with significant influence on the spiritual life of local people.²³

A notable feature of Vinh Long is the parallel presence of multiple Buddhist traditions: Northern Mahayana Buddhism, Southern Theravāda Buddhism of the Kinh, and especially Southern Theravāda Buddhism of the Khmer. The simultaneous coexistence of these traditions has created a richly diverse Buddhist space, clearly reflecting the cultural intersections among local communities. In this respect, Vinh Long sits within a broader regional pattern that historians of Vietnamese religion have already identified — for the Mekong River Delta is the place where Mahayana Buddhism reunites with its counterpart, Theravāda Buddhism, through the ethnic Khmers, with Buddhism functioning as the integrative philosophy across virtually every reconstruction of religious life in the region.²⁴ Buddhism in Vinh Long is therefore not merely a matter of religious belief but a constituent part of local cultural identity, in which religion, ethnicity, art, festivals, and community life are closely interconnected.

²³ SỞ NỘI VỤ TỈNH VĨNH LONG.: *Công tác quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo góp phần bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo trên địa bàn tỉnh Vĩnh Long* [State Management of Belief and Religion Contributing to Ensuring the Right to Freedom of Belief and Religion in Vinh Long Province]. [online]. Vinh Long, 2023. [URL and access date to be added before submission].

²⁴ VO, V. S. – NGUYEN, N. T.: Crossing boundaries and state-building: Harmonisation and tolerance in Vietnamese religions. In: *International Journal of Asia Pacific Studies*, 2020, vol. 16, no. 2, p. 75. DOI: 10.21315/ijaps2020.16.2.4.

Within this regional framework, one particularly important contribution of Buddhism — often overlooked when viewed solely from the perspective of belief — is its role in community cohesion. Studies on pagodas in village settings have shown that pagodas are not only places of worship but also socio-cultural institutions capable of connecting local residents. Temple associations, religious activities, community events, charitable fundraising, and participation in common affairs create networks of interaction, acquaintance, and mutual trust. These are precisely the elements of social capital that are essential to community stability and development — and the framing is not merely metaphorical: scholars working on Vietnamese religious diversity have explicitly drawn on Coleman's concept of social capital to describe how religious pluralism in the Mekong region functions as a community resource rather than a source of fragmentation.²⁵

In the modern context, when population mobility increases, traditional neighbourhood relations may loosen, and individualistic lifestyles may grow stronger, soft institutions such as pagodas become even more valuable. They do not coerce social bonding but create environments in which people voluntarily meet, share, do good deeds, and learn to live harmoniously together. In present-day Vinh Long, where community structures still retain a sense of closeness and many collective activities remain linked to pagodas, this influence is especially evident. Pagodas serve as venues for social welfare, educational support, disaster relief, care for vulnerable groups, community festivals, and intergenerational gatherings. These activities not only address immediate needs but also strengthen social trust, increase cohesion, and nurture a sense of belonging. On a broader scale, they help reduce the risk of social fragmentation that often arises in the process of urbanisation and the expansion of the market economy.

The Khmer dimension deserves explicit attention here, because it is one of the most distinctive features of Vinh Long's religious-cultural landscape and the one in which the convergence of doctrine, ethnicity, and community life is most visible. Khmer pagodas, with their distinctive architecture, systems of artistic symbols, traditional rituals, Khmer-language classes held in temples, and festivals associated with agricultural cycles and community life, demonstrate that Buddhism is not only a place of religious belief but also an environment for preserving, transmitting, and promoting ethnic cultural values. From this it can be seen that the influence of the Buddhist philosophy of life in Vinh Long operates not only on the level of thought but is actualised through cultural spaces, symbols, rituals, and networks of community activities. Khmer Theravāda is, in this sense, both a minority religious tradition within the Vietnamese national frame and a constitutive contributor to the southern Vietnamese cultural identity that Buddhism has historically helped to shape.

Thus, the influence of the Buddhist philosophy of life should not be reduced merely to its impact on individual inner life. Values such as compassion, karma, harmony, sharing, and responsibility constitute the spiritual basis on which Bud-

²⁵ VO, V. S. – NGUYEN, N. T.: Crossing boundaries and state-building: Harmonisation and tolerance in Vietnamese religions. In: *International Journal of Asia Pacific Studies*, 2020, vol. 16, no. 2, p. 76. DOI: 10.21315/ijaps2020.16.2.4.

dhist institutions function as spaces of community connection. For Vinh Long, this is a particularly important dimension to consider when building cultural life at the grassroots level.

Buddhism and Spiritual-Cultural Life in Vinh Long: Issues Arising in the Contemporary Context

Buddhist life in Vinh Long does not exist in a static space but is undergoing profound changes under the impact of many social transformations. Along with the general trend across the country, Buddhism in the locality is both expanding its religious, communicative, charitable, and social exchange activities and facing challenges arising from market mechanisms, modernisation, the digital media environment, and changes in people's spiritual needs. I take up these contemporary challenges below — not as external threats to a stable tradition but as pressures that act on the religious life from within, reshaping how the Buddhist philosophy of life is received, transmitted, and practised.

First, one pressing issue is the impact of the market economy on spiritual life. As the logic of profit, competition, and consumption increasingly dominates social relations, religious life cannot avoid the tendency toward pragmatism. In this context, some people may come to the pagoda mainly with the intention of seeking immediate benefits, luck, or peace rather than approaching Buddhist teachings, engaging in self-reflection, and transforming themselves. This shift is part of a broader pattern documented in scholarship on contemporary Vietnamese Buddhism, which has identified the post-Đổi Mới rise of pragmatic, individualised, and benefit-oriented religious orientation as a defining feature of the period.²⁶ If the tendency intensifies, the moral depth and ethical value of Buddhist practice will decline, while the true significance of the Buddhist philosophy of life in spiritual and cultural life will become blurred.

Second, the commercialisation and eventisation of spirituality are issues of equally serious concern. In a social context increasingly shaped by media, images, and the need for display, certain religious activities may risk being organised in a noisy, formalistic, or outwardly symbolic manner.²⁷ In such cases, the foundational values of Buddhism — wisdom, compassion, mindfulness, and liberation — are easily overshadowed by spectacle, ostentation, or symbolic competition. This tendency does not always announce itself as a corruption of religious practice; more often it presents itself as a form of cultural celebration, which makes it harder to identify and address.

Third, the blending of healthy belief and superstition has many consequences for local spiritual and cultural life. There remain manifestations of equating Buddhism with fortune-telling, star-worship rituals, profit-driven divination, excessive burning of votive papers, and the misuse of the concept of karma to justify passivity,

²⁶ CHU, T. V.: A philosophical assessment of the changing trends of Buddhism in contemporary Vietnam. In: *XLinguae*, 2020, vol. 13, no. 3, p. 41 – 43, ISSN 1337-8384. DOI: 10.18355/XL.2020.13.03.05.

²⁷ CHU, T. V.: A philosophical assessment of the changing trends of Buddhism in contemporary Vietnam. In: *XLinguae*, 2020, vol. 13, no. 3, p. 40 – 50, ISSN 1337-8384. DOI: 10.18355/XL.2020.13.03.05.

fatalism, or discrimination. Survey research in Vietnamese pagodas has shown that the great majority of pagodas now host folk-religious rituals such as the ceremony for peace and the offering-to-stars ritual for removing bad luck — practices that are not Buddhist in doctrinal origin but have become firmly attached to pagoda life under the pressure of popular spiritual demand.²⁸ The pattern is reinforced by the broader Vietnamese tendency to attribute non-Buddhist practices to Buddhism: the burning of joss papers, for instance, is widely understood as a Buddhist ritual although it originated outside the Buddhist tradition altogether.²⁹ Such distorted understandings not only contradict the basic spirit of Buddhism but may also lead to negative consequences for community perception, behaviour, and cultural norms. As the §3.2 discussion of karma anticipated, when religious practice is reduced to a logic of self-interested exchange with the sacred, the soteriological depth that gave the doctrine its transformative power is thinned.

Fourth, the digital media environment opens up opportunities while also creating new challenges for the dissemination and reception of Buddhism. On the one hand, online space allows Buddhist teachings to be spread more widely and gives many people easier access to religious information. On the other hand, it is also an environment in which misinformation, sensational content, arbitrary quotations of doctrine, or unverified “spiritual phenomena” can easily emerge. When many people approach Buddhism through online sources rather than through direct learning with monks, nuns, and religious establishments, new demands arise concerning the orientation of religious communication, the authenticity of transmitted content, and the audience’s ability to critically select and receive information.

Fifth, Buddhist activities themselves face internal challenges in adapting to modern society. These include the need to improve the quality of Dharma propagation, connect Buddhist teachings with the practical issues of contemporary life, and help younger generations realise that Buddhism is not detached from reality but is capable of supporting their spiritual life, morality, and lifestyle. If this challenge is not adequately addressed, the influence of the Buddhist philosophy of life may be confined to rituals, seasons, or temporary spiritual needs, rather than becoming a sustainable foundation for building spiritual and cultural life.

It is worth pausing here to draw out a thread that runs through these five issues. None of them is, at heart, a problem of Buddhism’s *cultural* presence — Buddhism in Vinh Long is, by every visible measure, culturally vital. Rather, they are problems about what kind of Buddhism is being lived: whether the Buddhist philosophy of life is being received as a path of inner transformation oriented toward liberation from suffering, or as a repertoire of consoling symbols, transactional rituals, and aesthetic-communal practices detached from that path. Posed this way, the issues open

²⁸ CHU, T. V.: A philosophical assessment of the changing trends of Buddhism in contemporary Vietnam. In: *XLinguae*, 2020, vol. 13, no. 3, p. 46 – 47, ISSN 1337-8384. DOI: 10.18355/XL.2020.13.03.05. Survey conducted in Nam Dinh and Thai Binh provinces; the patterns identified are widely reported across Vietnamese Buddhism but not specifically measured in the Mekong region.

²⁹ VUONG, Q. H. – BUI, Q. K. – LA, V. P. et al.: Cultural additivity: behavioural insights from the interaction of Confucianism, Buddhism and Taoism in folktales. In: *Palgrave Communications*, 2018, vol. 4, Article 143, p. 1 – 15. DOI: 10.1057/s41599-018-0189-2.

onto a question that is religious-studies as much as cultural-studies in character — the question of religious authenticity. The category is delicate, because authenticity in lived religion is rarely a matter of pure doctrinal correctness against which actual practice is measured and found wanting; popular Buddhism has always interwoven with folk belief, and this interweaving is itself part of how the tradition has lived in Vietnamese soil. The question, rather, is whether the religious horizon — the orientation toward suffering, compassion, liberation, the cultivation of inner life — remains discernible within the practice or has been quietly displaced by something else.³⁰ I take this question to be the diagnostic centre of the paper, and the orientations that follow in §6 are constructed in response to it.

The contemporary Buddhist context in Vinh Long contains, then, both favourable conditions for promoting the positive influence of the Buddhist philosophy of life and many problems that need to be seriously recognised. It is precisely the interweaving of tradition and modernity, of core ethical values and deviant manifestations in religious practice, that makes the study of the influence of the Buddhist philosophy of life on spiritual and cultural life in Vinh Long both necessary and practically meaningful. Such inquiry helps identify the values that are being preserved and promoted, but also points out limitations, challenges, and the need for orientation, so that Buddhism may continue to play a positive role in building a healthy spiritual and cultural life in the locality today.

Orientations for Promoting the Positive Values of the Buddhist Philosophy of Life in Vinh Long Today

The diagnostic question raised at the close of §5 — whether the religious horizon of Buddhism remains discernible within local practice or has been quietly displaced by something else — admits no single answer at the level of policy or pastoral strategy. It is rather a question that has to be answered along three axes simultaneously: in how Buddhist teaching is transmitted, in how the pagoda functions as space, and in how Buddhist values are lived within family and community. The three orientations that follow are constructed along these axes. None is sufficient on its own; together they describe what would be required to keep the religious horizon of the Buddhist philosophy of life visible and operative in Vinh Long's contemporary religious life.

Renewing Buddhist Education, Dharma Propagation, and Cultural Communication

A fundamental and long-term solution is to renew the quality of Buddhist education, Dharma propagation, and cultural communication in a practical, accessible manner closely connected to the real-life issues facing society today. The point is not to disseminate doctrine in a generalised or abstract way, but to bring the core values of the Buddhist philosophy of life back into daily human life — so that people may

³⁰ PHAM, T. L. – LAI, V. N. – PHUNG, T. A.: Buddhist causation and humanistic education in Vietnam: A science-philosophy approach to karma, reincarnation, and the noble eightfold path. In: *European Journal of Science and Theology*, 2025, vol. 21, no. 2, p. 109 – 122, ISSN 1841-0464.

recognise that Buddhism is not detached from reality but has the capacity to illuminate, regulate, and support spiritual life in concrete ways.

Accordingly, Dharma propagation should be renewed so that it does not stop at explaining scriptures but connects Buddhist teachings with the social and psychological issues that people directly face — mental stress, family conflict, school violence, behaviour in cyberspace, pragmatic lifestyles, uncontrolled consumption, value crises, environmental responsibility, and the spirit of sharing within the community. In Vinh Long specifically, this renewal must be sensitive to the local socio-cultural fabric: the interaction between Kinh and Khmer communities, and among Northern Mahayana Buddhism, Southern Theravāda Buddhism of the Kinh, and Southern Theravāda Buddhism of the Khmer.³¹ Dharma propagation here cannot follow a single general model but must be flexible in form, diverse in mode of approach, and sensitive to community cultural characteristics. Temple lectures, thematic activities, short retreats, youth programmes, cultural-religious communication content, bilingual materials, and activities appropriate for the Khmer community are all forms that should be emphasised in order to broaden access to Buddhist teachings across different social groups.

A further task — and the one that connects this orientation most directly to the religious-authenticity question — is the work of distinguishing authentic Buddhism from deviant manifestations in spiritual practice. Educational and communication content should help people distinguish between karmic causality and self-interested calculation, between healthy religious life and superstition, between ritual performance and the process of inner transformation and moral perfection. In the current context, where some approach religion through a mentality of seeking luck and material gain, or equate Buddhism with purely formal ritual activities, this work of cognitive and spiritual orientation is precisely what allows the religious horizon of the Buddhist philosophy of life to remain discernible in everyday practice rather than being displaced by spectacle and transactionalism.

The Pagoda as Sacred-Communal Space and Cultural Institution

The second orientation is to recognise and promote the pagoda as both a sacred space and a community cultural institution — not merely the one or the other, but precisely both at once. This double character is what makes the pagoda a distinctive institution within Vinh Long's religious-cultural life: a place where worship and community formation happen in the same gestures, the same architecture, the same rhythms of festival and weekly observance. The pagoda can serve as a site for organising traditional education, cultural exchange, reading activities, thematic talks, educational support, mental health care, social charity, and assistance for vulnerable groups. When such activities take place regularly within a space that is also clearly

³¹ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM / BÁO PHẬT GIÁO TRỰC TUYẾN.: *Thông tin về Ban Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam tỉnh Vĩnh Long và hoạt động Phật sự tại địa phương* [Information on the Executive Board of the Vietnam Buddhist Sangha in Vinh Long Province and Local Buddhist Activities]. [online]. 2025. [URL and access date to be added before submission].

understood as sacred, the worldly-engaged spirit of Buddhism is realised concretely and community cohesion is deepened without the religious meaning being thinned.

In Vinh Long, this orientation has particular resonance because many pagodas are already closely attached to local communities. Activities organised on the strengths of each religious establishment — youth activities, preservation of Khmer culture, support for poor students, environmental protection, life-skills counselling — allow the influence of Buddhism to spread in a practical direction while keeping the pagoda from being reduced to either a mere ritual venue or a mere community centre.

This double character also requires explicit attention to the pagoda's heritage dimension. Tangible and intangible cultural values associated with Vinh Long's pagodas — architecture, decorative arts, traditional festivals, manuscripts, language, folk knowledge — need to be preserved in ways that avoid two opposite mistakes: treating heritage merely as a tourism product, or preserving only outward form while severing it from community life. Living preservation, in which heritage remains connected to the cultural and spiritual life of local residents, is the appropriate path. For Khmer pagodas in particular, this preservation is also bound up with safeguarding ethnic identity, traditional arts, and community educational space — significant not only for spiritual and cultural life but for ethnic solidarity and sustainable local development.³² When Buddhist heritage is preserved as part of memory and identity, the influence of the Buddhist philosophy of life on spiritual life extends naturally across generations.

Linking Buddhist Values with Family, Community, and Authentic Religious Practice

The third orientation, foundational in significance, is to connect the positive values of the Buddhist philosophy of life with the building of social morality, the strengthening of the family, and the shaping of a sustainable cultural lifestyle at the grassroots level. If the previous orientations focus more on education and on the pagoda as institution, this one emphasises the transformation of values into specific behaviours, habits, and norms of life within the community — and is the orientation that most directly engages the third face of the religious-authenticity question, namely whether Buddhist values continue to act in lived practice or remain confined to ritual and rhetoric.

The Buddhist philosophy of life contains many values that can directly support grassroots cultural life: filial piety, compassion, tolerance, respect for life, responsibility, restraint of desires, avoidance of violence, and orientation toward harmony. These are universal values that carry both religious meaning and a clear convergence with the goal of building well-rounded persons in the modern Vietnamese context. Promoting these values does not mean religionising public life or imposing religious

³² CỘNG THÔNG TIN ĐIỆN TỬ TỈNH VINH LONG.: *Những truyện kể dân gian quanh biểu tượng kiến trúc chùa Phật giáo Khmer* [Folk Narratives Surrounding the Architectural Symbols of Khmer Buddhist Pagodas]. [online]. Vinh Long, 2023. [URL and access date to be added before submission].

belief on social institutions; it means selectively applying the humanistic and ethical elements that the community already recognises in order to support progressive cultural norms.

Within the family, Buddhist values can help reaffirm the role of filial devotion, gratitude, patience, loving-kindness, and intergenerational responsibility — values that, as I noted in §4.3, carry a religious depth in the Buddhist tradition that goes beyond the family-ethics frame familiar from Confucian filial piety.³³ In the current context, when many families face the pressures of the market economy, fast-paced life, and changing intergenerational relationships, reviving the spirit of filial respect and affectionate living is especially meaningful. A cultured family should be evaluated not only on material conditions or formal organisation but on the quality of its internal relationships: mutual respect between spouses, affection between parents and children, care for the elderly, and the ability to resolve conflicts through dialogue rather than pressure or violence. Within the wider community, integrating Buddhist values into the construction of cultured neighbourhoods, friendly schools, or humane workplaces helps grassroots cultural movements avoid formalism and sloganism.

This orientation has, finally, a corrective dimension. To link Buddhist values authentically with family and community life is also, necessarily, to limit the distortions that obscure those values: superstition presented as Buddhism, profit-driven ritualism, wasteful votive practices, and the misuse of doctrine to justify passivity or fatalism. Buddhist establishments themselves should set the example, organising rituals economically and civilly, in accordance with the spirit of the Dharma and in compliance with the law. This corrective work is not a separate orientation but the inseparable other side of the constructive one: the religious horizon of the Buddhist philosophy of life is kept visible in lived practice precisely by ensuring that what is lived under its name is in fact recognisably Buddhist.

Conclusion

The Buddhist philosophy of life — with its core teachings of dependent origination, impermanence, non-self, karma, compassion, altruism, and the spirit of worldly engagement — has had and continues to have a profound influence on the spiritual and cultural life of Vietnamese people. This influence is manifested not only in religious belief but in morality, personality, customs, beliefs, festivals, lifestyle, and community cohesion. It is precisely the capacity to transform doctrine into a way of life that has made Buddhism a sustainable component of national culture.

Through the case of Vinh Long, this influence can be seen in a distinctly local form. In a diverse cultural space where Buddhism is closely linked to pagodas, festivals, local communities, and Khmer identity, the Buddhist philosophy of life contributes to cultivating morality, enriching spiritual life, supporting character formation, and strengthening local social capital. At the same time, the contemporary

³³ NGUYEN, H. T. T. – NGUYEN, T. V.: Re-examining Buddhist filial piety in contemporary Vietnam: An interdisciplinary lens informed by psychology and the neuroscience of compassion. In: *European Journal of Science and Theology*, 2025, vol. 21, no. 6, p. 95 – 109, ISSN 1841-0464.

context poses new challenges — the commercialisation of spirituality, the blending of healthy belief and superstition, secularisation, and deviant forms of religious reception — that the orientations developed in §6 are designed to address.

Promoting the positive influence of the Buddhist philosophy of life today therefore cannot rely merely on preserving rituals or expanding formal activities. What is essential is to ensure that the Buddhist spirit of compassion, wisdom, responsibility, and harmony continues to permeate social life through education, Dharma propagation, community activities, cultural preservation, and coordination among local social institutions. Only then can Buddhism truly become a spiritual resource contributing to the formation of humane, balanced, ethically beautiful, and responsible persons in Vinh Long in the context of new development.

I want to close, finally, with a brief observation about what this case may say beyond itself. The questions that have organised this paper — about how a religious tradition is transmitted under contemporary conditions, about the pressures that the market economy places on spiritual life, about the relation between popular piety and the doctrinal horizon a tradition rests on, about whether religious practice remains recognisable as religious — are not Buddhism's questions alone. Each of them recurs across the world's living traditions in their own idioms.³⁴ What the Vinh Long case offers, perhaps, is a particular variation on a more widely shared situation, made visible in concentrated form by the Mekong region's distinctive religious-cultural density. The Vietnamese religious tradition, which has historically been characterised by harmonisation and tolerance rather than confessional conflict,³⁵ may have something to contribute to broader conversations about how religious life can remain vital under modern pressures without becoming either rigid or thin. I leave the substantive comparative work to those better positioned to undertake it; the present study has tried to do honest justice to one tradition in one Mekong locality, in the hope that the fidelity of that attention may prove useful elsewhere.

Addendum: A Note on Buddhist-Catholic Resonances in Vietnam

This addendum is offered in the modest register the conclusion has just established. I write as a Vietnamese Buddhist scholar, addressing in particular the Catholic readers who form an important part of this journal's audience, and offering not a comparative theology, for which I am not positioned, but a brief note about resonances that may be of interest. Vietnamese religious life has, over more than four centuries, developed a Buddhist-Catholic interweaving that is unusual in the global landscape of Christian-Buddhist encounter, and the questions about contemporary religious life raised in the body of this paper turn out to be questions that Vietnamese Catholicism faces in remarkably similar terms. A page or two on this convergence may give Catholic readers a foothold for engaging with the substance of the paper.

³⁴ MCGUIRE, M. B.: *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford : Oxford University Press, 2008. ISBN 978-0-19-517262-1.

³⁵ VO, V. S. – NGUYEN, N. T.: Crossing boundaries and state-building: Harmonisation and tolerance in Vietnamese religions. In: *International Journal of Asia Pacific Studies*, 2020, vol. 16, no. 2, p. 73 – 76. DOI: 10.21315/ijaps2020.16.2.4.

The historical interweaving begins early. Catholicism arrived in Vietnam in the sixteenth century and, after the seventeenth-century missions of the Society of Jesus and the Paris Foreign Missions Society, gradually established itself as a recognisable Vietnamese tradition rather than a foreign imposition.³⁶ A distinctive feature of Vietnamese Catholic life has been what is sometimes described as *nếp sống đạo* — the way of life of faith — in which Catholic believers maintain strong cultural roots while practising their religious tradition. Vietnamese Catholics have long shared in the joys and sorrows of their non-Catholic neighbours; they participate in community rhythms, observe family rituals, and acknowledge ancestral memory in ways that are recognisably continuous with the practices of their Buddhist and folk-religious neighbours.³⁷ The Vietnamese Bishops' Council's 1965 statement on the veneration of ancestors marked a careful working-through of how this continuity could be honoured within Catholic practice. This question, after all, is structurally similar to the one Buddhism in Vietnam has long addressed concerning ancestor worship and Buddhist soteriology. The Vietnamese parish and the Vietnamese pagoda, in their respective communities, function in structurally similar ways: both as sacred spaces oriented toward a religious horizon, and as community institutions integrating moral formation, festival rhythm, charity, and intergenerational gathering. The arguments developed in §6.2 about the pagoda as sacred-communal space have, I think, an evident analogue in the Catholic parish. And the questions about keeping the double character intact under contemporary pressures recur in both traditions.

The convergence of contemporary concerns is even more striking. Recent Vietnamese Catholic scholarship in this same journal has diagnosed the same market-pressure, commercialisation, and displacement dynamics that the present paper traces for Buddhism, expressing concern about a generation whose engagement with religion is increasingly mediated by exam culture, consumption, and digital media rather than by formation in a community of practice.³⁸ The Vietnamese Bishops' Council's 2007 General Letter, *Education Today, Society and the Church Tomorrow*, raises pastoral concerns directly parallel to those of §5 and §6 of this paper.³⁹ The orientations Catholic humanistic education in Vietnam has developed in response (emphasising conscience formation, the cultivation of virtues, the linking of faith with daily moral life) engage the same difficulty that the orientations in §6 attempt to address from the Buddhist side. None of this is to say that Buddhist and Catholic responses to contemporary pressures are interchangeable: Buddhist soteriology and Catholic theology start from different places, and the orientations they devel-

³⁶ PHAM, H. T.: *Ảnh hưởng qua lại giữa đạo Công giáo và văn hóa Việt Nam* [The Mutual Influence Between Catholicism and Vietnamese Culture]. Hà Nội : NXB Tôn giáo, 2020.

³⁷ NGUYỄN, H. D.: *Nếp sống đạo của người Việt Nam* [The Way of Life of Faith of the Vietnamese People]. Hà Nội : NXB Từ điển bách khoa, 2010.

³⁸ DUONG, T. N.: Catholic Humanistic Education in Vietnam: Significance and Prospects. In: *Theologos*, 2024, no. 2, p. 7 – 19, ISSN 1335-5570.

³⁹ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: General Letter 2007: *Education Today, Society and the Church Tomorrow*. [online]. Hanoi, 2007. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2007-cua-hoi-dong-giam-muc-viet-nam-ve-giao-duc-kito-giao-giao-duc-hom-nay-xa-hoi-va-giao-hoi-ngay-mai-17878> (accessed on April 28, 2026).

op reflect those different starting points. But the questions they are answering, and the pastoral seriousness of the answers, are recognisably engaged with the same difficulty. To name this convergence, without flattening it into identity, seems to me a worthwhile note on which to close.

BIBLIOGRAPHY:

- CHU, T. V.: A philosophical assessment of the changing trends of Buddhism in contemporary Vietnam. In: *XLinguae*, 2020, vol. 13, no. 3, p. 40 – 50, ISSN 1337-8384. DOI: 10.18355/XL.2020.13.03.05.
- CỔNG THÔNG TIN ĐIỆN TỬ TỈNH VINH LONG.: *Những truyện kể dân gian quanh biểu tượng kiến trúc chùa Phật giáo Khmer* [Folk Narratives Surrounding the Architectural Symbols of Khmer Buddhist Pagodas]. [online]. Vinh Long, 2023. [URL and access date to be added before submission].
- ĐẶNG, N. V. (chủ biên).: *Những vấn đề về lý luận tôn giáo ở Việt Nam* [Theoretical Issues on Religion in Vietnam]. Hà Nội : NXB Khoa học xã hội, 2012.
- DUONG, T. N.: Catholic Humanistic Education in Vietnam: Significance and Prospects. In: *Theologos*, 2024, no. 2, p. 7 – 19, ISSN 1335-5570.
- GETHIN, R.: *The Foundations of Buddhism*. Oxford : Oxford University Press, 1998. ISBN 978-0-19-289223-2.
- GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM / BÁO PHẬT GIÁO TRỰC TUYẾN.: *Thông tin về Ban Trị sự Giáo hội Phật giáo Việt Nam tỉnh Vĩnh Long và hoạt động Phật sự tại địa phương* [Information on the Executive Board of the Vietnam Buddhist Sangha in Vinh Long Province and Local Buddhist Activities]. [online]. 2025. [URL and access date to be added before submission].
- MCGUIRE, M. B.: *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford : Oxford University Press, 2008. ISBN 978-0-19-517262-1.
- NGUYỄN, H. D.: *Nếp sống đạo của người Việt Nam* [The Way of Life of Faith of the Vietnamese People]. Hà Nội : NXB Từ điển bách khoa, 2010.
- NGUYEN, H. T. T. – NGUYEN, T. V.: Re-examining Buddhist filial piety in contemporary Vietnam: An interdisciplinary lens informed by psychology and the neuroscience of compassion. In: *European Journal of Science and Theology*, 2025, vol. 21, no. 6, p. 95 – 109, ISSN 1841-0464.
- NGUYỄN, T. N. (Thích Diệu Luyện).: *Ảnh hưởng của nhân sinh quan Phật giáo đối với đời sống văn hóa tinh thần người Việt Nam hiện nay* [The Influence of the Buddhist Worldview on the Spiritual and Cultural Life of Vietnamese People Today]. Master's thesis. Hà Nội : Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội, 2011.
- PHAM, H. T.: *Ảnh hưởng qua lại giữa đạo Công giáo và văn hóa Việt Nam* [The Mutual Influence Between Catholicism and Vietnamese Culture]. Hà Nội : NXB Tôn giáo, 2020.
- PHAM, T. L. – LAI, V. N. – PHUNG, T. A.: Buddhist causation and humanistic education in Vietnam: A science-philosophy approach to karma, reincarnation, and the noble eightfold path. In: *European Journal of Science and Theology*, 2025, vol. 21, no. 2, p. 109 – 122, ISSN 1841-0464.
- SỞ NỘI VỤ TỈNH VINH LONG.: *Công tác quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo góp phần bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo trên địa bàn tỉnh Vĩnh Long* [State Management of Belief and Religion Contributing to Ensuring the Right to Freedom of Belief and Religion in Vinh Long Province]. [online]. Vinh Long, 2023. [URL and access date to be added before submission].
- THICH NHAT HANH.: *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*. 3rd revised ed. Berkeley : Parallax Press, 1998. ISBN 978-0-938077-08-9.
- TRAN, M. D.: Influence of Buddhism in the cultural life of Vietnamese people. In: *Technium Social Sciences Journal*, 2022, vol. 34, ISSN 2668-7798.
- VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: General Letter 2007: *Education Today, Society and the Church Tomorrow*. [online]. Hanoi, 2007. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2007-cua-hoi-dong-giam-giam-viet-nam-ve-giao-duc-kito-giao-giao-duc-hom-nay-xa-hoi-va-giao-hoi-ngay-mai-17878> (accessed on April 28, 2026).
- VO, V. S. – NGUYEN, N. T.: Crossing boundaries and state-building: Harmonisation and tolerance in Vietnamese religions. In: *International Journal of Asia Pacific Studies*, 2020, vol. 16, no. 2, p. 59 – 83. DOI: 10.21315/ijaps2020.16.2.4.

VUONG, Q. H. – BUI, Q. K. – LA, V. P. et al.: Cultural additivity: behavioural insights from the interaction of Confucianism, Buddhism and Taoism in folktales. In: *Palgrave Communications*, 2018, vol. 4, Article 143, p. 1 – 5. DOI: 10.1057/s41599-018-0189-2.

**Atanasio di Alessandria e la comprensione teologica
della divina natura dello Spirito Santo nelle sue Lettere
a Serapione**

**Athanasius of Alexandria and the Theological
Understanding of the Divine Essence of the Holy Spirit in
His Letters to Serapion**

ADRIÁN SEMAN

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2633-5238>

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach

Abstract: *This study examines the pneumatology of Athanasius of Alexandria in the Letters to Serapion, with particular attention to his refutation of the Tropici and his articulation of the divine nature of the Holy Spirit. It analyzes this from a historical-theological and exegetical perspective, focusing on the use of biblical texts, ecclesiastical tradition, and Trinitarian logic, while situating the discussion within the broader doctrinal controversies of the fourth century. Methodologically, the research adopts a historical-theological approach, supported by patristic exegesis and engagement with contemporary secondary scholarship. The analysis shows that Athanasius attributes to the Holy Spirit the same divine characteristics as the Father and the Son, situating the Spirit's activity within the broader Alexandrian concept of deification. Special attention is devoted to the problematic designation of the Spirit as the "image of the Son", interpreted within the context of fourth-century Trinitarian debates and assessed in light of its implications for the relationship between the Son and the Spirit. The study concludes that, for Athanasius, the full divinity of the Holy Spirit is not merely a doctrinal assertion but a truth of fundamental soteriological significance, intrinsically linked to the believer's participation in the divine life.*

Keywords: *Holy Spirit. Pneumatology. Divine Nature. Saint Athanasius. Arianism. Trinity. Patristic Theology. Church Tradition.*

Introduzione

Il presente contributo intende esaminare alcuni argomenti impiegati da sant'Atanasio per confutare la tesi della creaturalità dello Spirito Santo e, di conseguenza, per riaffermarne la piena origine divina. L'analisi si concentra in particolare sulla seconda parte della *Prima lettera a Serapione*, testo redatto intorno alla metà del IV secolo, in un contesto teologico ancora segnato da accentuate incertezze terminologiche e dottrinali. Atanasio infatti non dispone ancora della formulazione tecnica «una sostanza, tre ipostasi» e, anzi, evita consapevolmente l'uso del termine *ipostasi*, tipico della scuola alessandrina; allo stesso modo la categoria di «persona», applicata alla Trinità, non rientra nel suo vocabolario teologico. Le uniche autorità cui egli ricorre con sistematicità restano dunque la Scrittura e la Tradizione, sebbene sia

degno di nota quanto frequentemente, anche nella sezione dedicata alla Tradizione, il vescovo alessandrino faccia riferimento a spiegazioni scritturistiche.

Nella prima parte della *Prima lettera a Serapione*, Atanasio affronta i passi biblici che, secondo l'interpretazione dei suoi avversari, sembrerebbero sostenere la natura creata dello Spirito Santo. Egli li sottopone a una lettura correttiva e teologicamente rigorosa, alla quale aggiunge una confutazione logica delle argomentazioni erranee. La seconda parte della lettera – oggetto specifico del presente studio – presenta invece una duplice esposizione: dapprima l'insegnamento delle Sacre Scritture, successivamente quello della Tradizione, con particolare riferimento alle testimonianze trinitarie. Questo lavoro seguirà tale articolazione, analizzando prima gli argomenti biblici e poi quelli tradizionali, al fine di ricostruire in modo coerente la prospettiva atanasiana sulla divinità dello Spirito.

Dal punto di vista metodologico, lo studio adotta un'analisi storico-teologica dei testi atanasiani, integrata da una lettura esegetica patristica finalizzata a collocare le argomentazioni contro i Tropici¹, all'interno dello sviluppo dottrinale del IV secolo. La ricerca si fonda sul confronto sistematico tra esegesi biblica e testimonianze della Tradizione, con attenzione alla coerenza interna e all'evoluzione concettuale del pensiero di Atanasio.² Tale approccio consente di evidenziare la progressiva definizione della pneumatologia atanasiana e di valutare il contributo che essa offre al dibattito trinitario tra l'epoca pre-nicena e la successiva ricezione post-nicena.

Circostanze storiche

Sant'Atanasio, vescovo di Alessandria in Egitto, tra i Padri della Chiesa, fu probabilmente il più attivo nella lotta contro l'eresia ariana.³ Egli non fu soltanto difensore della divinità di Cristo contro gli Ariani, ma lottò anche con pari energia e profondità di dottrina per difendere la divinità dello Spirito Santo, tema centrale dell'opera che si vuole presentare: *Lettere a Serapione*. Atanasio ha avuto un ruolo significativo nello sviluppo della dottrina cattolica sulla Trinità, contribuendo in modo

¹ Tropici – gruppo di cristiani egiziani del IV. secolo (menzionati da Atanasio nelle *Lettere a Serapione*), che riconoscevano la piena divinità del Figlio ma la negavano allo Spirito Santo, considerando lo un essere creato (un angelo). Il termine deriva dal greco τροποί (modi, espressioni figurate), poiché fondavano la loro posizione su interpretazioni allegoriche/tropologiche di alcuni passi biblici (ad es. Am 4,13).

² Porov. ANATOLIOS, K.: *Christology in the Fourth Century*. In: MURPHY, F. A. (eds.): *The Oxford Handbook of Christology*. Oxford : Oxford University Press, 2015. s. 105 – 108.

³ Con il termine “*eresia ariana*” si indica, in senso stretto, la posizione storica di Ario di Alessandria (336), secondo cui il Figlio è una creatura, generata dal Padre “dal nulla” e quindi non coeterna né consustanziale con Lui (*ên pote hote ouk ên* – vi fu un tempo in cui non era). Il termine “*arianesimo*”, invece, è spesso usato dagli storici in senso più ampio, come categoria ombrello per indicare le varie correnti subordinazioniste del IV. secolo che, pur differendo tra loro (anomei, omei, omeusiani), condividevano il rifiuto della piena consustanzialità del Figlio con il Padre, e furono oggetto di condanna a Nicea (325) e/o Costantinopoli (381). Va tuttavia notato che alcuni studiosi contemporanei (R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*) hanno messo in discussione l'esistenza di un “arianesimo” come movimento unitario e coerente, sottolineando che si tratta piuttosto di una categoria polemica elaborata dai suoi avversari – in primis Atanasio stesso – utile a posteriori per descrivere un fronte comune, ma che non corrisponde a un'autocoscienza dei gruppi così definiti.

rilevante alla definizione dei concetti teologici fondamentali. Nel passo successivo si farà brevemente cenno alla biografia del Santo.

La data e il luogo di nascita di Atanasio non si conoscono con esattezza. L'anno di nascita dovrebbe essere tra il 293 e il 298, la città natale fu con ogni probabilità Alessandria d'Egitto. È ad Alessandria che Atanasio si avviò alla vita ecclesiastica, dopo un lungo periodo trascorso nel deserto tra i monaci, divenendo diacono di quella Chiesa. Al grande Concilio ecumenico di Nicea (325), quando aveva tra i 27 e i 32 anni, convocato dall'imperatore Costantino per salvaguardare l'unità della Chiesa (e quindi dell'impero) e per definire con esattezza l'autentica dottrina sul Verbo, Atanasio era presente come segretario di Alessandro, all'epoca vescovo di Alessandria. Il Concilio condannò Ario e la sua dottrina proclamando che il Figlio è "consustanziale" al Padre, cioè che del Padre possiede la stessa sostanza e l'identica natura divina.⁴

Nel 328 Atanasio succedette ad Alessandro sulla cattedra episcopale di Alessandria, una delle sedi patriarcali più importanti della Chiesa; l'imperatore Costantino, in un tentativo di chiarificazione, decise di convocare un sinodo a Tiro, in Palestina, nel 335. Solo il vescovo d'Alessandria riuscì a prendere la parola. L'imperatore, convinto dagli ariani, decise di allontanare Atanasio esiliandolo a Treviri, in Gallia.⁵ In seguito alla morte di Costantino nel 337, uno dei suoi figli, successore al trono, concesse ad Atanasio e ad altri vescovi cattolici di far ritorno alla propria sede. Nel 339 però, Atanasio fu costretto a prendere di nuovo la via dell'esilio, che si concluse solo nel 346. Da questo momento inizia per il battagliero vescovo una parentesi di intenso lavoro pastorale e teologico nella sua Chiesa di Alessandria.

Le posizioni decisamente anti ariane di Atanasio furono però presto causa di nuovi attriti con l'autorità imperiale: nella notte tra l'8 e il 9 febbraio del 356 Atanasio, riunito con i suoi monaci ed il popolo presso la chiesa San Teona⁶ in Alessandria, probabilmente sede vescovile, riuscì miracolosamente a sfuggire all'ordine di cattura dell'imperatore Costanzo, che lo aveva nuovamente condannato all'esilio. Questa volta si ritirò nel deserto della Tebaide, dove per sei anni visse tra i monaci, continuando clandestinamente a dirigere la sua Chiesa. Da lì egli continuò a seguire la Chiesa alessandrina, a scrivere opere di apologia personale e in difesa della fede nicena, mantenendo uno stretto contatto epistolare coi suoi sostenitori. È in questo periodo, secondo l'opinione prevalente, che Atanasio compose la *Vita Antonii*,⁷ opera che ebbe un'enorme diffusione e influenza nello sviluppo del monachesimo cristiano. In essa, tra l'altro, sant'Antonio viene presentato mentre ammonisce i monaci contro gli eretici (in particolare contro gli ariani); si tratta tuttavia, con ogni

⁴ Porov. ATHANASIUS: On the Incarnation: Greek Original and English Translation. Yonkers, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2011. s. 17 – 18.

⁵ Ora Trier, Germania.

⁶ La chiesa cioè fatta iniziare a costruire da Teona, santo vescovo di Alessandria.

⁷ PG 26, 936 – 940.

probabilità, di parole dello stesso Atanasio, messe in bocca al santo per conferire loro maggiore autorità.⁸

Atanasio e Serapione e Le Lettere a Serapione

L'opera del grande vescovo di Alessandria oggetto della presente pubblicazione raccoglie la corrispondenza tra lui e Serapione. Il destinatario delle lettere era vescovo di Thmuis, sul delta del Nilo, una chiesa giuridicamente soggetta al patriarcato di Alessandria. Di Serapione non sappiamo molto e quel poco lo conosciamo dagli scritti di Atanasio. È il nostro autore infatti, ad informarci che Serapione, prima d'essere eletto vescovo di Thmuis, era stato monaco nel deserto egiziano.

L'opera di Atanasio della quale parleremo ha tradizionalmente il titolo di Lettere, anche se di epistolare ha solo tenui caratteristiche, soprattutto formali. I contenuti e lo scopo di quest'opera non sono certo privati o personali, ma squisitamente dottrinali.⁹

La tradizione manoscritta è unanime nell'attribuire queste lettere ad Atanasio d'Alessandria e nell'indicare il vescovo Serapione come il loro destinatario. Anche i critici e gli storici moderni sono quasi unanimemente d'accordo sull'autenticità atanasiana degli scritti e sull'identità del destinatario.¹⁰ Le quattro lettere hanno come finalità essenziale quella di dimostrare un punto fondamentale della dottrina cristiana ovvero «la divinità dello Spirito Santo».

La prima lettera, che è anche la più lunga, si articola in 33 paragrafi¹¹; in essa l'autore si propone di confutare l'eresia che nega la divinità dello Spirito Santo. Punto di partenza del ragionamento di Atanasio è l'evidente illogicità alla base di tal eresia: da una parte essa ammette, a differenza degli ariani, la divinità del Figlio, professando l'unità di Dio nella Trinità, ma dall'altra nega la divinità dello Spirito Santo. La lettera si divide in due parti. Nella prima parte vengono enunciati e confutati gli argomenti che gli eretici portano a sostegno della loro tesi, il cui nucleo consiste nel sostenere che lo Spirito Santo è una creatura e, precisamente, uno degli spiriti creati per servire Dio. Tutti gli argomenti a cui ricorre il nostro autore sono desunti dalla Scrittura e dalla ragione. La seconda parte della lettera è dedicata invece alla dimostrazione della divinità dello Spirito Santo: lo Spirito Santo è vero Dio, come il Padre e il Figlio. Quanti negano questa verità sono d'accordo con gli ariani.¹²

La seconda e terza lettera continuano e completano quanto detto nella prima; secondo la critica è probabile che esse costituissero originariamente uno scritto unitario. Quella che attualmente è presentata come seconda lettera è composta da nove

⁸ Porov. LOUTH, A.: St Athanasius and the Greek Life of Antony, In: Journal of Theological Studies 39 (1988), s. 504 – 509; BARTELINK, G. J. M.: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Paris : Cerf, 2004.

⁹ Porov. HILL, K.D.: Athanasius and the Holy Spirit: The Development of His Early Pneumatology. Minneapolis, Minnesota : Fortress Press, 2016. s. 271 – 272.

¹⁰ ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Roma : Città Nuova, 1986. s. 13.

¹¹ Secondo la divisione tradizionale del testo greco; PG 26, 529 – 608.

¹² Porov. MORALES, X.: La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie. Paris : Institut des Études Augustiniennes, 2006. s. 113.

paragrafi ed è tutta rivolta a confutare l'arianesimo. In essa Atanasio dimostra la divinità del Figlio rivelando che le sue proprietà (o attributi) sono identiche a quelle del Padre.

La *terza* lettera è composta da sette paragrafi e si apre con una spiegazione sui rapporti tra la verità della divinità del Figlio e quella dello Spirito.

La *quarta* lettera, articolata in 23 paragrafi numerati, si compone di due parti ben distinte per contenuto. La prima parte prende avvio affrontando una delle argomentazioni principali a sostegno della tesi degli eretici: se lo Spirito Santo è vero Dio ne segue che è figlio del Figlio e nipote del Padre. Per Atanasio tuttavia, è un atteggiamento autenticamente «religioso» e razionale, quello che accetta quanto insegna la fede, senza voler scrutare l'imperscrutabile. E la fede afferma che la Trinità è reale e immutabile nell'unità della natura divina.

La seconda parte della lettera è tutta dedicata all'interpretazione di un passo evangelico (Mt 12,31-32) la cui corretta esegesi poneva in difficoltà Serapione. Si tratta dell'irremissibilità dei peccati contro lo Spirito Santo, e della possibilità di remissione della bestemmia contro il Figlio dell'uomo. La lettera si conclude con la raccomandazione al caro Serapione di approfondire, attraverso la meditazione personale, l'insegnamento succinto che gli è stato dato.¹³

Argomenti biblici

Atanasio fonda la sua difesa della divinità dello Spirito Santo su un'esegesi rigorosa, partendo dai testi della Genesi (Gn 1,1) e della Prima lettera ai Corinzi (1 Cor 2,11-12). L'obiettivo non è una semplice citazione letterale dei passi esaminati, ma la dimostrazione che lo Spirito non appartiene all'ordine del creato (*geneta*), bensì a quello dell'eterno divino.

La logica atanasiana si basa sull'interiorità: se lo Spirito scruta le profondità di Dio, deve necessariamente possedere la medesima onniscienza e natura del Padre. In questa prospettiva, la Scrittura non è solo una fonte di prova, ma il fondamento di una coerenza trinitaria dove lo Spirito garantisce la reale partecipazione dell'uomo alla vita divina. Anche le formulazioni più complesse, come quella dello Spirito come "immagine del Figlio", servono a sottolineare che non vi è alcuna separazione ontologica tra le Persone divine, assicurando così l'efficacia della salvezza cristiana.¹⁴

Non creaturalità dello Spirito Santo

Dai primi argomenti biblici Atanasio cerca di affermare l'origine divina dello Spirito Santo¹⁵. Per questo scopo sceglie il testo dal Genesi (Gn 1,1) che parla della creazione, e la Prima lettera ai Corinzi (1 Cor 2,11-12), dove si dice che i segreti di Dio nessuno può conoscerli se non lo Spirito di Dio, così come lo spirito dell'uomo cono-

¹³ ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Roma : Città Nuova, 1986. s. 12 - 13.

¹⁴ Porov. CLIFFORD, R. - ANATOLIOS, K.: Christian salvation: Biblical and theological perspectives. In: Theological Studies 2005, roč. 66, s. 756 - 760.

¹⁵ Porov. ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Roma : Città Nuova, 1986. s. 81.

sce ciò che è dell'uomo; nella stessa lettera si legge che gli uomini hanno ricevuto lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ha donato. La Genesi afferma che le creature non sono sempre esistite, invece Dio come Creatore è eterno. Il secondo testo mostra come lo Spirito, che è in Dio e scruta le profondità di Dio, non può essere una creatura, ma deve essere non-creato, perché uno spirito non può stare al di fuori di colui a cui appartiene. Pertanto, lo Spirito deve essere increato come lo è Dio stesso.

Alcune formulazioni di Atanasio, in particolare quelle che descrivono lo Spirito come "immagine del Figlio", sollevano questioni teologiche complesse e richiedono una riflessione approfondita. Tuttavia, analizzando la Lettera a Serapione, si nota che tale problematica non riveste un ruolo centrale: Atanasio considera tutto alla luce della prospettiva trinitaria e non si interroga esplicitamente sulle "ipostasi" nella Trinità, come vedremo più avanti.

Operazioni dello Spirito Santo

Successivamente, il vescovo alessandrino sottopone a un esame dettagliato le operazioni dello Spirito Santo. Per questo il riferimento scritturale è alle *Lettere di San Paolo*, dove si parla della santificazione e giustificazione nello Spirito o secondo lo Spirito: Rm 1,4; 1 Cor 6,11; Tit 3,4-7. In questi testi si vede bene che sono le creature ad aver bisogno di essere santificate nello (o secondo lo) Spirito e quest'ultimo non è santificato da nessun altro fuori da sé. Inoltre, poiché tutti partecipano di lui, non può far parte di quelli che hanno bisogno di santificazione; altrimenti non potrebbe egli stesso essere l'origine della santificazione.¹⁶

La stessa logica viene usata da Atanasio nelle argomentazioni successive. Lo Spirito vivifica, perciò non può far parte delle cose create che sono vivificate (che partecipano della vita). Lo Spirito Santo è unzione e sigillo che **il Verbo dà** a tutti. È interessante riportare la spiegazione di Atanasio: «Infatti il sigillo non fa parte delle realtà suscettibili di riceverlo, né l'unzione fa parte delle realtà che la ricevono, ma unzione e sigillo sono propri del Verbo che li conferisce. [...] Così, ricevendo questo sigillo, giustamente diventiamo partecipi della natura divina»¹⁷ nello Spirito (Porov. 2 Pt 1,4).¹⁸

Per provare che lo Spirito opera la divinizzazione dell'uomo invece, viene esaminato il testo dalla *Prima lettera ai Corinzi* (1 Cor 3,16-17) in cui si parla dell'uomo come del tempio di Dio, dove abita lo Spirito di Dio. Da ciò ne consegue che lo Spirito deve essere divino per poter far partecipe l'uomo della divinità di Dio. Infatti è proprio la presenza dello Spirito che opera la divinizzazione in ognuno di noi e per questo è fuori dubbio che la sua natura non sia quella di Dio. Questo argomento appare particolarmente appropriato, poiché lo Spirito vi svolge un ruolo definito e distintivo, quasi con caratteristiche ipostatiche.

¹⁶ Porov. HILL, K. D.: *Athanasius and the Holy Spirit: The Development of His Early Pneumatology*. Minneapolis, Minnesota : Fortress Press, 2016. s. 106 – 107.

¹⁷ ATHANASIUS ALEXANDRINUS: *Lettere a Serapione: lo Spirito Santo*. Roma : Città Nuova, 1986. s. 85.

¹⁸ (...) con questo egli ci ha donato i beni grandissimi e preziosi a noi promessi, affinché per loro mezzo diventiate partecipi della natura divina, sfuggendo alla corruzione (...).

Parlando dello Spirito come quello che è proprio del Figlio, il vescovo alessandrino spiega: «Se il Signore è Figlio, lo Spirito stesso è chiamato Spirito di figliolanza»¹⁹ riferendosi al testo da Rm 8,15: «E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: “Abbà! Padre!”». Da ciò si vede chiaramente che in lui [nello Spirito] la Trinità è perfetta. In lui appunto il Verbo glorifica la creazione, divinizzandola, dandole la figliolanza, e conducendola così al Padre. Ora, colui che unisce la creazione al Verbo, non potrebbe essere egli stesso una delle creature; e colui che dà la figliolanza alla creazione, non potrebbe essere estraneo al Figlio.²⁰

Lo Spirito appartiene alla divinità del Padre poiché è il Verbo ad operare la divinizzazione dell'intera creazione attraverso di Lui. Questa concezione della divinizzazione è centrale nella scuola alessandrina. L'incarnazione, la morte e la risurrezione del Cristo, insieme alla venuta dello Spirito, non si limitano alla purificazione dal peccato, ma facilitano la partecipazione dell'uomo alla vita divina.

Spirito Santo immagine del Figlio

Di maggiore problematicità è la sezione in cui Atanasio definisce lo Spirito Santo come “immagine del Figlio”. Questa formulazione presenta notevoli difficoltà interpretative nella letteratura esegetica. Per provare la sua tesi Atanasio cita Rm 8,29: «Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli». Infatti, per il nostro autore lo Spirito Santo è immagine del Figlio, così come il Figlio è immagine del Padre. Quale può essere allora il significato di una siffatta affermazione?

Essa potrebbe essere interpretata in relazione al rapporto di consustanzialità tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella Trinità, poiché solo il Figlio è la vera immagine del Padre. In Gv 14,9 Gesù dice: «Chi ha visto me, ha visto il Padre».

Forse, dicendo che lo Spirito è immagine del Figlio, Atanasio vuol solo affermare che lo Spirito mostra il Figlio nello stesso modo in cui il Figlio mostra il Padre: «Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me» (Gv 15,26). Tuttavia, la questione si complica ulteriormente se si considera la creazione dell'uomo “a immagine di Dio”: a quale immagine infatti dovrebbe riferirsi tale espressione? E quale significato assume la conformità all'immagine del Figlio in questo contesto? Le problematiche relative al rapporto tra lo Spirito Santo e l'“immagine del Figlio” continuano ad essere oggetto di approfondimento nell'esegesi patristica.

Attributi dello Spirito Santo, attributi divini

Le pagine seguenti trattano degli attributi che troviamo in Dio, ovvero degli attributi che appartengono alla divinità e non alla natura delle cose prodotte. Questa

¹⁹ Porov. MORALES, X.: La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie. Paris : Institut des Études Augustiniennes, 2006. s. 98.

²⁰ ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Roma : Città Nuova, 1986. s. 89 – 90.

parte del testo è mirata a confutare l'idea che lo Spirito appartiene alla natura angelica: poiché lo Spirito è immutabile, onnipresente, partecipato da tutti, ed unico come lo è tutta la Trinità, si vede chiaramente che deve essere divino e non creato e cioè neanche di natura angelica, che è stata creata.²¹

Parlando dell'immutabilità Atanasio sceglie vari passi dell'Antico e del Nuovo Testamento e così dimostra che quando si parla dello Spirito, non c'è mai alcuna menzione del mutamento (né nei pensieri, né nell'agire), invece quando si parla dell'uomo o degli angeli, si dice che sono mutevoli in vari sensi.²² Così è evidente che lo Spirito Santo non può appartenere neanche alla sostanza degli angeli come sostenevano i Tropici. Atanasio cita dettagliatamente i testi biblici a supporto della propria argomentazione e dimostra così una profonda conoscenza delle fonti primarie che parlano degli angeli e del mutamento.

Lo stesso schema argomentativo è utilizzato da Atanasio nel parlare degli altri attributi. Solo Dio (come anche il suo Spirito) è onnipresente. Le cose create invece sono sempre in un luogo a loro dato; allo stesso modo gli angeli sono presenti solo là dove sono mandati; lo Spirito Santo invece riempie la terra e ogni cosa.

Questa parte della dimostrazione finisce con l'affermazione dell'unicità dello Spirito Santo. Infatti, conclude il vescovo alessandrino, tutte le creature sono molteplici e solo lo Spirito di Dio è uno: «essendo uno, è realtà propria del Verbo che è uno, ed è realtà propria e consostanziale a Dio che è uno».²³

Argomenti della Tradizione

Oltre alle Scritture, Atanasio fa appello alla Tradizione vivente della Chiesa, intesa come l'eredità dottrinale ricevuta dagli Apostoli. Egli sostiene che la fede nella divinità dello Spirito Santo non è un'innovazione teologica, ma la continuità naturale della prassi battesimale e liturgica. Se la Chiesa battezza nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, quest'ultimo non può essere escluso dall'unità della sostanza divina senza invalidare il sacramento stesso.

La forza di questo argomento risiede nella coerenza tra *lex orandi* a *lex credendi*: Atanasio dimostra che la negazione della divinità dello Spirito (la posizione dei Tropici) distruggerebbe l'integrità della Trinità. Per lui, la Tradizione non è un catalogo statico di testi, ma una logica vitale in cui ogni operazione divina – dalla creazione alla santificazione – procede dal Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo. Pertanto, separare lo Spirito dalla divinità, significherebbe negare l'unico e medesimo agire di Dio nella storia della salvezza.

La Trinità

Atanasio spiega la Trinità nella fede della chiesa cattolica. La Trinità «è identica in se stessa, indivisibile nella natura, unica nella sua operazione. Il Padre infatti ope-

²¹ Porov. CLIFFORD, R. – ANATOLIOS, K.: Christian salvation: Biblical and theological perspectives. In: Theological Studies 2005, roč. 66, s. 756 – 760.

²² Sap 1,5; 12,1; 1 Pt 3,4; 1 Cor 2,11; Già 1,17 e Sal 115,2; Rm 3,23; Giu 6; Gb 4,18; 25,5; 1 Cor 6,3 etc.

²³ ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Roma : Città Nuova, 1986. s. 93.

ra ogni cosa per mezzo del Verbo nello Spirito Santo».²⁴ Il vescovo alessandrino, non avendo altra fonte per spiegare questa fede della Chiesa, ricorre di nuovo alle citazioni bibliche. Dio è sopra tutti, come Padre principio e fonte, attraverso tutti per mezzo del Verbo e in tutti nello Spirito Santo.²⁵

La nostra fede nella Trinità è fondata anche sulle parole del Signore quando ci invia a battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, il che implica che la Trinità deve essere un unico Dio, altrimenti la consacrazione battesimale non avverrebbe integralmente nella divinità, poiché verrebbe mescolata con una o più parti create che si trovano nella stessa Trinità: cosa che sarebbe assurda, perché Dio diventerebbe composto e non sarebbe più indivisibile. Dio possiede solo un'unica santità, un'unica eternità e un'unica natura immutabile, dice sant'Atanasio.²⁶ Perciò «chiunque nega il Figlio, non possiede nemmeno il Padre; chi professa la sua fede nel Figlio possiede anche il Padre» (1 Gv 2,23) e lo stesso vale anche per lo Spirito.

Un'unica operazione divina

Un'ulteriore argomentazione di Atanasio riguarda la spiegazione dell'unicità dell'operazione divina; per affrontare questa argomentazione egli ricorre nuovamente alla Bibbia. Nella *Prima lettera ai Corinzi* (1 Cor 12,4-6) troviamo: «Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti». È lo Spirito che distribuisce i doni, che provengono dal Padre mediante il Verbo. Infatti, quasi tutte le spiegazioni di Atanasio seguono sempre lo stesso principio: tutto ciò che è stato dato nella Trinità è dato dal Padre mediante il Figlio nello Spirito Santo. La partecipazione del dono in noi avviene nello Spirito, ma è data dal Padre e passa per il Figlio.²⁷

Queste considerazioni tuttavia non implicano l'esistenza di una certa subordinazione in Dio ma servono a concepire una Trinità, all'interno della quale i rapporti non sono interscambiabili. Il Padre è l'origine, da cui deriva tutto, ed è anche l'unica persona della Trinità espressamente nominata da Atanasio come Dio. Il nostro autore, infatti, evita accuratamente questa designazione nei confronti del Figlio e dello Spirito, che sono definiti come divini o della stessa sostanza. L'espressione più esplicita per indicare che lo Spirito è Dio si trova infatti nella parte delle lettere in cui si afferma che lo Spirito Santo – «che è glorificato insieme al Padre e al Figlio e che è detto Dio con il Verbo e opera ciò che il Padre fa mediante il Figlio»²⁸ – non può essere definito creatura senza oltraggiare il Figlio.

Perciò, risulta chiaro che l'immanenza in Dio è totale: il Padre è tutto nel Figlio e il Figlio è tutto nel Padre; altrettanto il Figlio è tutto nello Spirito e lo Spirito è tutto

²⁴ Porov. WEINANDY, T. G.: *Athanasius: A Theological Introduction*. Aldershot : Ashgate, 2007. s. 103.

²⁵ Porov. Ef 4,6.

²⁶ Porov. WEINANDY, T. G.: *Athanasius: A Theological Introduction*. Aldershot : Ashgate, 2007. s. 108 – 113.

²⁷ Porov. MORALES, X.: *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Paris : Institut d'études Augustiniennes, 2006. s. 271.

²⁸ ATHANASIUS ALEXANDRINUS: *Lettere a Serapione: lo Spirito Santo*. Roma : Città Nuova, 1986. s. 99.

nel Figlio. Quello che opera uno di loro opera anche l'altro. Per questo tutti devono essere della stessa sostanza. È di particolare interesse la formulazione dell'incarnazione secondo Atanasio: «il Verbo nello Spirito si plasmò il corpo e lo unì a sé».²⁹ Nella tradizione patristica invece questa operazione è generalmente attribuita allo Spirito Santo.

Concordanza con le Scritture

Nell'epilogo Atanasio sottolinea la volontà di trasmettere la fede apostolica mostrando la sua concordanza con le Scritture; l'autore cita un altro passo biblico: «Ma viene l'ora – ed è questa – in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità: così infatti il Padre vuole che siano quelli che lo adorano. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorare in spirito e verità» (Gv 4,23-24). La Verità è il Figlio stesso e il Padre deve essere adorato «confessando il Figlio e, in lui, lo Spirito; quest'ultimo infatti è inseparabile dal Figlio, come il Figlio è inseparabile dal Padre. Lo attesta la verità stessa, che dice: Manderò a voi il Paraclito, lo Spirito della Verità; egli procede dal Padre (Porov. Gv 15,26)».³⁰ Così, conclude il nostro autore, non dobbiamo separare la Trinità se non vogliamo essere separati dalla vita.

Conclusione

Un tema di grande rilievo nel testo esaminato è il confronto dello Spirito con il Figlio di Dio: come non si possono dire e pensare alcune cose per il Figlio, non si possono dire e pensare neanche per lo Spirito. Altrimenti, anche il Figlio dovrebbe essere detto solo una creatura (il che è assurdo), perché «ciò che non è assunto da Dio [nell'incarnazione], non è salvato». Atanasio ricorre spesso in altri scritti alla sua argomentazione sulla divinità del Figlio: «se il Figlio è una creatura [...] l'uomo non sarebbe divinizzato, perché il Verbo che divenne carne non fosse della stessa natura del Padre».³¹ Parole molto simili si ritrovano nel nostro testo: «Se lo Spirito fosse una creatura, l'essere in lui non ci porterebbe nessuna partecipazione a Dio».³² Noi siamo divinizzati mediante la partecipazione allo Spirito, la sua natura, quindi, deve essere quella di Dio. La divinità di Cristo come la divinità dello Spirito non sono per Atanasio un "postulato" pratico, bensì la spiegazione di un "dato". Non è sulla salvezza e sulla divinizzazione che si fonda la divinità di Cristo e dello Spirito, ma è sulla divinità di Cristo e dello Spirito che si fonda la nostra salvezza e la divinizzazione dell'uomo.³³

²⁹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Roma : Città Nuova, 1986. s. 102.

³⁰ ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Roma : Città Nuova, 1986. s. 104.

³¹ Porov. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra Arianos* II 69 e I 70.

³² ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Roma : Città Nuova, 1986. s. 86.

³³ Porov. CANTALAMESSA, R.: Sant'Atanasio e la fede nella divinità di Cristo. [cit. 2025.10.10] Dostupné na internete: <<https://it.zenit.org/2012/03/09/sant-atanasio-e-la-fede-nella-divinita-di-cristo/>>.

L'analisi fin qui svolta mostra come Atanasio, nella sua *Prima lettera*, riesca a dimostrare la divinità dello Spirito Santo e soprattutto la grande unità e l'immanenza nella Trinità. Nel proseguimento del testo riesce anche a mostrare in modo esaustivo la diversità delle "realtà" che si trovano nella Trinità; rimane invece maggiormente problematica e ancora oggetto di discussione accademica la formulazione dello Spirito Santo come "immagine del Figlio".

BIBLIOGRAPHY:

- ANATOLIOS, K.: Athanasius. London : Routledge, 2004. 304 s. ISBN 978-0-415-20203-9.
- ANATOLIOS, K.: Christology in the Fourth Century. In: MURPHY, F.A. (eds.): The Oxford Handbook of Christology. Oxford : Oxford University Press, 2015. s. 105 – 120. ISBN 978-0-19-964190-1.
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS: Lettere a Serapione: lo Spirito Santo. Traduzione, introduzione e note a cura di Enrico Cattaneo SJ. Roma : Città Nuova, 1986. 188 s.
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS: On the Incarnation: Greek Original and English Translation. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2011. 173 s. ISBN 978-0-8814-1409-7.
- BARTELINK, G. J. M.: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Paris : Cerf, 2004. 450 s. Sources chrétiennes, 400. ISBN 978-2-2040-7676-0.
- CANTALAMESSA, R.: Sant'Atanasio e la fede nella divinità di Cristo. [cit. 2025.10.10] Dostupné na internete: <<https://it.zenit.org/2012/03/09/sant-atanasio-e-la-fede-nella-divinita-di-cristo/>>.
- CLIFFORD, R. – ANATOLIOS, K.: Christian salvation: Biblical and theological perspectives. In: Theological Studies 2005, roč. 66, s. 756 – 760. ISSN 2169-1304.
- HILL, K. D.: Athanasius and the Holy Spirit: The Development of His Early Pneumatology. Minneapolis, Minnesota : Fortress Press, 2016. 312 s. ISBN 978-1-5064-1669-4.
- KELLY, J. N. D.: Early Christian Doctrines. London; New York : Continuum, 1985. 511 s.
- LOUTH, A.: St Athanasius and the Greek Life of Antony, In: Journal of Theological Studies 39 (1988), s. 504 – 509, ISSN 0022-5185.
- LYTVYNENKO, V. V.: The Image of God in Athanasius' Contra Gentes–De Incarnatione and Orationes contra Arianos. In: Pro Oriente /Wiener Patristische Tagungen. Innsbruck: Tyrolia, 2021. s. 120 – 143. ISBN 978-3-7022-3881-0.
- MORALES, X.: La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie. Paris : Institut d'études Augustiniennes, 2006. 609 s. ISBN 978-2-8512-1213-9.
- WEINANDY, T. G.: Athanasius: A Theological Introduction. Aldershot : Ashgate, 2007. 150 s. ISBN 978-0-7546-1719-8.
- WILLIAMS, R.: Arius: heresy and tradition. London : Darton, Longman & Todd, 1987. 348 s.

Gregory of Sinai's teaching on Hesychia

WOJCIECH SŁOMSKI

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-0341>

VIZJA

University in Warsaw

Abstract: Gregory of Sinai created a coherent and consistent doctrine of Hesychia. This teaching represents the pinnacle of his mystical theology. At the center of Hesychastic theology is the human being with his sinful and virtuous qualities. His virtues are silence, temperance, vigilance, humility, patience. An analysis of Gregory of Sinai's doctrine will lead us to a clearer understanding of the genetic connection between the Athos "hermitage" and the philosophical and theological polemics of the Palamites. Only after a detailed study of the teaching of Gregory of Sinai can we see clearly why Barlaam of Calabria and his followers so vehemently opposed Gregory Palamas, who was one of the most vigorous proponents of the contemplative ascetic school.

Keywords: Gregory of Sinai. Gregory Palamas. Hesychasm. Theology.

Introduction

St. Gregory of Sinai ultimately created a coherent and consistent doctrine of Hesychia. This teaching represents the pinnacle of his mystical theology. At the center of Hesychastic theology is the human being with his sinful and virtuous qualities. His virtues are silence, temperance, vigilance, humility, patience. Three activities are appropriate for him – psalmody, prayer and reading. To gain wisdom, it is necessary to use what is best and most appropriate: "Like a bee, you must gather from all virtues what is most useful. In this way, drawing from them gradually, you can create a vast collection of virtuous manifestations, from which the honey of wisdom is produced for the joy of the soul."

There are three main types of work – fasting, vigilance and prayer. "Above all, stillness requires faith, patience, fortitude and strength, wholehearted love and hope."¹ It categorically cuts off the desire to acquire and the pursuit of satisfying drives and impulses that are not essential. "The waters of passion, with which the murky and confusing sea of immobility is filled, can only be overcome by the light and swift ship of unconditional gentleness and temperance. From temperance and love to the material flows of passions, flooding the realm of the heart and causing it to become rotten and filthy in thought, produce confusion in the mind, turbidity in the thoughts, siege in the body, and make the soul and heart careless, darkened and numb, and deprive the Hesychasts of their nature through mood and feeling."² According to Gelian Mikhailovich Prokhorov, "Hesychasm is inseparable from the theory of passion. The obsession of passion and inner peace, *hezychia*, presuppose

¹ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 47.

² GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 49.

each other as opposites – as bottom and top, as Moment and Eternity in relation to the human Present.”³

This text is based on sources and materials characteristic of historical and theological research, the most important of which are the Holy Scriptures and the writings of the Church Fathers, in particular Gregory of Sinai, whose works occupy a special place in the source base of this work and are the main source for the reconstruction of Hesychast anthropology. Gregory's theological views are systematically and consistently explained in his work.

The methodology of historical theological research comprises one general method and several methodological principles with which the application of this general method is consistent. The general method is formulated as a method of “hermeneutical correlation.” It is based on the correlation of historical and cultural phenomena with the norm of religious consciousness within a specific tradition.

In addition, methods and approaches from related sciences are systematically used. In particular, the method of source criticism is used where sources raise doubts as to their authenticity. Philosophical and logical methods of synthesis and analysis are also used, as well as prospective and retrospective approaches.

Discussion – Hesychastia as understood by Gregory of Sinai

Achieving Hesychia is predicated on hard work on oneself, which not all people are capable of. “Without dispensation from life and activity in breaking the spirit, it is impossible to endure the heat of silence.”⁴ Humility and patience are key qualities for achieving a state of holy tranquility. “And impenitence, the daughter of prudence, makes the body sluggish and impotent, darkened and rough. Then, too, Jesus is exposed to the onslaught of thoughts and reasonings present in the realm of the mind.” And only an enlightened conscience can “subordinate our duality to unity.”⁵ The main occupation of a person dedicated to Hesychia must be prayer in thought, aimed at purifying the mind to enable greater contemplation. “The beginning of silent prayer is the action or purifying power of the Holy Spirit and the sacramental action of the mind, just as the beginning of silence is the removal of ordinary cares, the middle is enlightening power and contemplation, and the end is ecstasy and delight for God.”⁶

In the writings of Gregory of Sinai, we find an analysis of humility, the most important virtue for an ascetic, which is not easy to acquire, since “through experience and reason, finding and understanding humility is the happiness of very few.” In this case, we should not be fooled by any outward signs of humility, since “true humility has no humble speech or humble appearance, nor does it incline to humble thoughts or in humility to reproach.” Pointing out the nature of this virtue, he testifies to two types of humility: “Humility is a grace and a gift from on high.” St. Greg-

3 PROKHOROV, G. M.: „*Takvossiyayutpravdniki...*“ *Wizantijskajaliteratura XIV v. w Drievniej Rus.* St. Petersburg : Oleg Abyszko, 2009, p. 10.

4 GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija.* Moskwa : Nowospasskijmonasty, 1999, p. 50.

5 GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija.* Moskwa : Nowospasskijmonasty, 1999, p. 51.

6 GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija.* Moskwa : Nowospasskijmonasty, 1999, p. 53.

ory distinguishes between two kinds of humility: “a) considering oneself inferior to everyone else, and b) attributing one’s good deeds to God. The former is the beginning and the latter the end of humility.”⁷

Saint Gregory suggests distinguishing seven ways of acquiring it: “There are seven mutually entering into and generating from each other, but different ways of leading God-given humility: silence, humility, humble speech, humble clothing, humiliation of self, repentance of spirit, and relating everywhere to the latter. Thus, the first of all forms of humility is silence, from which humility is born. This produces three types of humility; these three form one: repentance, which in turn produces the seventh form or subordinate form of the first humility, called providential humility. Providential humility brings perfect, true, unformed humility to the soul sent by God.”⁸ Faith is the main driving force in the life of the spirit, manifesting itself in two inseparable aspects. “It is the root of the commandments or, better, the source that fills them to growth. It divides into confession and grace, remaining inherently indivisible.” The man “who does not see faith working in himself has acquired the opposite faith – dead and lifeless.”⁹

The difficulty of achieving hesychasm and the need for special conditions for such strenuous spiritual work have been highlighted by many hesychasm scholars. “It can be said that the results of the ascetic experience, as is often the case, have little application to us, people who live in a completely different environment, in a different atmosphere. The conditions of the ascetics’ lives were quite different from ours, incommensurable: they withdrew to deserts, renounced the ‘world’, very often devoted themselves to exclusive contemplation, and so on. However, these special ‘exceptional’ conditions were extremely important and beneficial for the accuracy of self-observation, because they conditioned the possibility and reality of penetrating the deepest recesses of the human spirit, usually closed by an impenetrable layer of all kinds of insurmountable obstacles.”¹⁰

In this respect, the aforementioned “uniqueness” of the conditions under which the study of the human inner world is carried out can be compared to the contemporary study of mental processes in psychoanalysis, where abnormal, borderline states of the human psyche are also the subject of study. Despite the differences in aspirations and approaches, a common paradigm can be identified, which is to understand extreme states of the soul.

The attainment of hesychasm by monks

There are five steps that lead a monk to perfection: renunciation of the world, submission to the order, obedience in life, humility and love, which is God. Sometimes, however, before a person ascends by these means, he follows Christ and per-

⁷ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 55.

⁸ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, pp. 56 – 57.

⁹ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 59.

¹⁰ ZARIN, S. M.: *Askietizm poprawosławno-chrystianskomuuczeniju*. Sankt Petersburg : V. Θ. Kirpieaum, 1907, p. 340.

fects himself.¹¹ Obedience can shorten the path of climbing this ladder – through humility one can immediately approach love. But obedience is confronted with five passions: disobedience, contradiction, self-esteem, self-justification and destructive self-doubt. And yet, “henceforth it is possible to ascend immediately to heaven by thanksgiving alone.” St. Gregory of Sinai points to the duality of human nature, called to rise above the entire universe in its renewed, transformed state. “It is as if the human being is a special dual world and is called the new heaven, earth and all that man is called and exists according to virtue.” However, as St. Gregory points out, “in the nature of our mental powers, as in the other great world, there must be our secret adversaries.”¹²

Gregory divides these opponents on the same basis of the three powers of the soul, saying that of course, each of the three princes, waging war against the power of the three-part soul, opposes it. They wage war against man, darkening his mind and deceiving his consciousness. “They counterbalance the inner state of man to the measure of the moral high ground, arming themselves and putting things into the soul, that is, charm instead of truth, fantastic images instead of consciousness.”¹³ According to Prokhorov, “at the root of this ascetic ‘passionism’ lies, most likely, a psychological theory of some ancient origin.”¹⁴

It should be remembered that in ancient philosophy, the highest goal of the sage is to achieve a state of “ataraxia” (from Greek ἀταραξία, “equanimity”, “tranquility”, “composure”), as in Democritus or the Epicureans, or “apathy” (from Greek ἀπάθεια, “passionlessness”, „absence of passion”), as in the Stoics. Different philosophical schools and doctrines suggested different ways to achieve this state, such as rational, as in Stoicism, or emotional, treating ataraxia as pleasure, as in Epicureanism. Accordingly, many ancient Greek philosophers presented their classifications of the passions and practical methods of getting rid of them. It is known that many Christian theologians and mystics had a deep knowledge of ancient philosophy. For example, Gregory Palamas was famous for his excellent knowledge of Aristotle, his philosophy and logic.

In ancient Greek philosophy and ethics, a three-part classification of basic passions and cardinal virtues appears quite frequently, which according to some Late Eastern views should constitute “good passions” (Greek: πάθεια). Apparently, in the spirit of ancient and early Byzantine traditions, Gregory of Sinai identifies three main causes of “spiritual warfare”: “addiction, abuse of evil and, by definition, jealousy and war against demons.”¹⁵

In this “spiritual struggle”, according to St. Gregory, the mind is very sensitive, because “it is not in the nature of the mind to build fantastic ideas and imagine from

¹¹ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 60.

¹² GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, pp. 61 – 62.

¹³ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 65.

¹⁴ PROKHOROV, G. M.: „Takvossiyayutpravdniki...“. *Wizantijskayaliteratura XIV v. w Drievniej Rus.* St. Petersburg : Oleg Abyszko, 2009, p. 10.

¹⁵ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 66.

them things that have not yet been achieved.”¹⁶ This understanding of the human mind, according to modern authors, has influenced the ways and means of penance. “The ascetic doctrine of main thoughts, at least in the East, was of great historical importance: thanks to it, and in fact to the monastic confession based on it, secret confession became the general rule in the East, with its extension to all sins – in deed, word, thought.”¹⁷ Secret confession had the effect of deepening the inner knowledge of the individual, bringing the spirit of individual religiosity to the traditional and ritual forms of the Church.¹⁸

An important place in the mysticism of Gregory of Sinai is occupied by the concept of “charm” (from the word “to tempt”, meaning “to seduce”). Charm is hidden in the depths of the soul and is almost indistinguishable from truth, which is why “much of it is not easily recognizable and almost incomprehensible.”¹⁹ According to Gregory, it reveals itself in two different forms. Charm comes and attaches itself to people’s dreams and actions, although the beginning and the cause are in one pride. The first kind of charm is the beginning of the second, and the second is the beginning of the third or temptation.

The beginning of fantastic contemplation is self-doubt, which somehow determines the presentation of the Divine. Doubt leads to delusion as a result of dreaming. Dreaming produces blasphemy, and then from unusual signs during wakefulness produces pain, called trembling and confusion of the soul. Thus, excessive pride is followed by delusion, delusion by blasphemy, blasphemy by trembling, trembling by unnatural frenzy of mind. This is the first image of the delights of dreams. It differs from the second type of delusion, rooted in passionate lust. “It has its origin in sensuality, which is usually born of natural bodily passion. From sensuality is born an unbridled drive for unspeakable immorality. He, kindling all nature and obscuring the connection of the master’s mind with imaginary idols, drives him mad, and the intoxication of his kindling influence drives him mad.”²⁰

Gregory reveals three fundamentals and root causes of its origin and development. These are: “pride, demonic jealousy and neglect. The causes of these charms are as follows: pride-frivolity, envy-perfection, punitive neglect-sinful living. The delusions caused by envy and pride heal quickly, especially if one comes to terms with them. But God allows the illusion of punishment or devotion to Satan for sin to last sometimes until death. Sometimes the innocent are also subjected to torments for salvation.”²¹

He sees a deep connection between the states of delusion, ignorance, intellectual faith itself, agnosticism and open atheism. “The great adversary of truth, which is currently driving people to ruin, is delusion. Through it, a dark ignorance has set

¹⁶ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 59.

¹⁷ ZARIN, S. M.: *Askietizm poprawosławno-christianskomuuczeniju*. Sankt Petersburg : V. Θ. Kirpieaum, 1907, p. 341.

¹⁸ ALMAZOV, A. I.: *Tajnaja ispowied' w prawoslawnoj wostocznoj cerkwi*. Moscow : Palomnik, 1995.

¹⁹ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 73.

²⁰ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 74.

²¹ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 75.

in in the souls of the unwary, which distances them from God. They do not know whether there is a God who has awakened and enlightened us, or whether they know and believe in Him without proof in word and not in deed. His appearance is not attributed to us, but only to the ancients." People immersed in this perverse state of mind, "completely rejecting the knowledge of piety, explaining the Scriptures only through the senses, and rejecting the awakening of the soul even here through the resurrection, mad to rest in the graves. Inherent in this kind of temptation are three passions: unbelief, deceit and carelessness. They give rise to and support each other."²²

Gregory of Sinai also examines the phenomenon of human fear, distinguishing three different aspects of it. "Fear, called double fear by the Fathers, is divided into three ways: preliminary, perfect and what is called trembling proper, or hesitation and collapse. At the same time, „trembling has many shades". How can one distinguish between states of transcendence and spiritual authenticity, so similar in their outward manifestations? To this end, he proposes the following criteria: "The signs and fruits of grace that reveal the truth and steadfastly reassure us of it are tears, breakdown, humility, self-control, silence, patience, solitude and other virtues of this kind."²³

Gregory of Sinai's philosophical and anthropological views include several key points. First, it is a radical affirmation of the impossibility of man, in his present empirical state, achieving a state of reasonableness and purity. "To be to some degree rational or to become pure and incorruptible in nature, as it was before, is impossible (now for man) because of the predominance (over purity) of sensual unreasonable faculties and (over incorruptibility) a state of bodily corruption."²⁴ At the same time, he places special emphasis on the deleterious effects on the human mind of thoughts that prevent the mind from concentrating on contemplating the fundamentals of existence. "By nature, only those who have become holy through purity are wise. None of the wise in word had pure reason, having darkened their reason with thoughts from the beginning. The materialistic and reptilian spirit of the wisdom of this world, leading man through words to the vastness of knowledge and through thoughts to the wildest reasoning, builds in him a refuge devoid of essential wisdom, contemplation and single and inherent knowledge."²⁵

The knowledge of truth is connected with the presence of grace from above. All other thoughts should be called expressions of representations of truth and indicators of its objects. Noting that faith and the diligent search for truth firstly oppose unbelief and carelessness, he points out the similarity of the dead and the insensible, the blind and the unseeing. Second, he attaches special importance to the heart in the matter of spiritual improvement, which is similar to his teachings in both the mystical-ascetic tradition of Eastern Christianity and modern philosophy of the heart. The heart, alien to thought and moved by the Spirit, is the true sanctuary even before the future life. There all things are fulfilled and spiritually pronounced.

²² GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 77.

²³ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 92.

²⁴ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 6.

²⁵ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, pp. 6 – 7.

Third, he recognizes a certain ambivalence of human nature toward evil, while not claiming that it is incapable of doing evil and that it has an innate tendency to do so. "Man was created [...] not without inclination to evil, but also without inclination. According to his will, he had the power to change negatively or not. Desire has not yet assimilated natural constancy. This is the ultimate reward for future immutable obedience."²⁶

The Holy Trinity and the human soul in the teachings of Gregory of Sinai

The analogy he draws between the structure of the human soul and the Trinity is very important in the theology of the saint. Since man has a mind, a word and a spirit, existing in and of themselves, of which the mind is inseparable from the word and the word from the spirit, so that man speaks with the word and the word expresses itself by means of the soul, by virtue of this characteristic man bears an obscure image of the ineffable, primordial Trinity, thus briefly revealing his creation in the image of God. He formulates the analogy even more clearly in the following statement: "The mind is the Father, the Word is the Son, and the Holy Spirit is truly the Spirit, as the Fathers-God pictorially teach."²⁷ The inheritance of the purified mind is the earth, which is the inheritance of the true saints, undisturbed by the divine silence of the supra-sensory world. Without a clear understanding of the original state of human nature, not yet distracted by sin, it is impossible to understand what has changed in it. "If we do not know what God created us to be, we are also not aware of how sin has changed us."²⁸

The main categories of Gregory of Sinai's theology include his concepts of amazement and ecstasy. Astonishment is understood by him as: "pure and all-encompassing prostration before the infinite power of the ascendant."²⁹ It means that a person leaves the earthly mind, transforming it by an effort of will into the mind of heaven. Fascination is "not only a mental power for heavenly rapture, but also an action beyond sense."³⁰ Astonishment is the complete elevation of the soul to the known, inherent in the magnificent glory of the Deity. Or to put it another way: amazement is the soul's pure and total aspiration to the infinite power residing in the light. Ecstasy represents not only the exaltation to heaven of mental powers, but also the perfect ecstasy of the senses. The envy (Eros) of God is twofold: it is a spiritual intoxication that awakens the desire for salvation. He distinguishes between types of love: "There are mainly two kinds of jealousy in the soul – serious and ecstatic. The first belongs only to those who have been enlightened, the second to those who have already been fulfilled in love. Both kinds of jealousy in practice distract the mind from feelings."³¹

²⁶ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 8.

²⁷ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 17.

²⁸ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 23.

²⁹ *Dobrotolubiye*. 5th vol., Moscow : Sretenskoy monastyr, 2004, p. 189.

³⁰ *Dobrotolubiye*. 5th vol., Moscow : Sretenskoy monastyr, 2004, pp. 189 – 190.

³¹ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 25.

Theological categories in the teachings of Gregory of Sinai

St. Gregory of Sinai, like Plato, teaches that there are three parts of the soul: the mental (rational), the irritable and the lustful. "In the mind are thoughts and actions, in the irritable force are bestial passions, in the will are bestial drives, in the mind are fantastic visions, in the intellect are thoughts." He describes the dialectic of objects and images in motion. Scripture often calls words about things thoughts, just as thoughts are words. This is because the supramaterial movement of all things is embodied and transformed by objects into images. In this way, the named movement is known and expressed through 'phenomena'. In his conception of thought, there is a distinction of categories according to their relation to the natural structure of man: "natural thoughts and words are distinguished from the unnatural and supernatural by comparison."³²

It is important to know that thoughts have properties of fluidity and mobility, which allows them to move almost imperceptibly from one category to another. "Thoughts change equally and instantly from one to another," he says. And "every mental movement changes into that which is similar to the four causes that produce it."³³ Russian historian of philosophy, Alexander Fazlayevich Zamalejev, notes, "In discussing the question of strengthening faith, Athos the elder attached particular importance to self-observation, the analysis of the soul's thoughts. In doing so, he followed the generally accepted Platonic division of the soul into three parts: verbal, fierce and lustful."³⁴ Gregory traces the logic of the development of these movements of the soul from the causes of the thoughts themselves to the full development of the passions, noting their genetic connection and interdependence. "Causes precede thoughts, thoughts precede dreams, dreams precede passions, passions precede demons. These phenomena, connecting with each other, form a kind of chain."³⁵ Gregory notes that "because of the tripartite nature of the soul, the imagination has reason to alter images of spirits in a threefold way."³⁶

Gelien M. Prokhorov notes that Byzantine Hesychastic literature, which spread among the southern and eastern Slavs, "deals with the inner life of the 'non-self', the structure and diseases of the soul. To some extent, this literature is scientific because it is based on anthropology and 'pathology', the doctrine of the passions. [...]like everything that exists, divided into peoples, species and atoms – hypostases, the inner world of man has – in the eyes of those interested – a certain structure. As in ancient times with Plato, so in Byzantium and ancient Russia, the 'non-self' soul was conceived as consisting of three parts: mental, or verbal, fierce, or irritable, and 'lustful', giving the ability to desire, to attract. It was believed that man was created with such a three-part soul, but in the future, after the universal resurrection and

³² GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 27.

³³ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 28.

³⁴ ZAMALEJEV, A. F.: *Lekcyipoistoriirusskojfilosofii (11th-20th centuries)*. Petersburg : Letinij sad, Petrohrad 2001. p. 53.

³⁵ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 28.

³⁶ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 29.

transfiguration, he will no longer have the 'fierce' and 'lustful' parts, only the 'verbal' will remain."³⁷

As a true teacher of the spiritual life, St. Gregory attaches great importance to the very act of teaching the truth and the personality of the teacher, pointing out that "true holy action is not only the performance of divine works, but also personal participation and teaching of good things."³⁸ He encourages students to be guided by the rigor of training in order to achieve the desired effect, recognizable in practice. "The spoken word used to teach others varies and derives unevenly from the four sources (types, fundamentals), but in many ways [...] the word, changing according to each person's moral structure, is recognized in action and thus benefits." He writes that "the word is given to every reasonable person for enjoyment." However, "although all reasonable people enjoy the word, very few actually rejoice here under the influence of the Spirit's words."³⁹

Compared with the mental authorities [...] feelings have the same and the same, not to say identical, origin. Through them and they live and act. They are united by an animating spirit. [...] Feelings definitely contemplate sensory forces, mental ones contemplate mental forces. And these two types of contemplation are called to unite, which will help them reach the highest degree of knowledge of God. St. Gregory of Sinai introduces the term "spiritual affection," distinguishing it from "psychic force," saying that "without spiritual affection it is impossible to touch and feel the Divine sweetness [...]. He who has deadened the natural psychic forces by passions renders them insensitive to influences from above and incapable of participating in the mysteries of the Spirit [...]. Compared to psychic forces [...] feelings have an equal and the same, not to say identical, function. Through them they live and act. They are united by the life-giving spirit. The senses have a certain contemplation of what is sensual, the soul has a certain contemplation of what is mental. And these two types of contemplation are called upon to unite, which will help them reach the highest degree of knowledge of God. When, by means of the Spirit, they are united, becoming one, then they directly and substantially recognize divine and human things as they are by nature, clearly perceive meaning in them, and as far as possible contemplate the one cause of all things – the Trinity."⁴⁰

According to Viktor Vasilyevich Bychkov, "Higher knowledge, according to Gregory of Sinai, is realized with divine help and in light forms. The mind, prepared to perceive this knowledge and purified, receives it not from books, but from God Himself, who has a Spirit instead of a book, thought and language instead of a stick, light instead of ink." In this case, "the best way to the truth is to speak in a nutshell about an extreme that has great breadth, along with the medium that conditions it."⁴¹

³⁷ PROKHOROV, G. M.: „*Niekogdanienarod, a nynieNarodbożyj...*“. *Drievnija Rus' kakisto-rikokulturnyjfenomien*. Petersburg : Oleg Abyszko2010, p. 91.

³⁸ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 42.

³⁹ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 43.

⁴⁰ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworienija*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 45.

⁴¹ BYCHKOV, V. V.: *Malayaistorijavizantijskojestietiki*. Kyjiv : Puť k Istine, 1991, p. 378.

On yet another occasion, Gregory emphasizes the necessity for those who wish to teach and preach to have true spirituality, because "without the Spirit, those who write, speak and intend to build up the Church are spiritless and without the Spirit [...] those who preach from their own thoughts before purification are led astray by the spirit of pride."⁴² Those who claim to be teachers without first purifying their souls are only able to impart false knowledge that does not lead to salvation. Pride and envy are especially characteristic of such. "The words of the aforementioned proud people are unpleasant and unenlightened, because they do not speak from the living fountain of the Spirit, but from their hearts as a kind of muddy swamp, feeding snakes, leeches and frogs with the passions of moderation and intemperance. The water of their knowledge is stinking, murky and lukewarm, and those who drink it, feeling dizzy, disgusted and nauseous, turn away from it."⁴³ Referring to the authority of Maximus the Confessor, he points out that there are only three reasons for writing books. "According to the great Maximus, there are three great purposes for producing impeccable and infallible writings: first for one's own memory, second for the sake of others, and third by virtue of obedience."⁴⁴

Philosophical and theological categories and the teachings of Gregory of Sinai

Gregory of Sinai's thought revolves around traditional Byzantine philosophical and theological symbolism. Cyprian (Kern) writes of him that: "he makes the same symbolic view of the person. The Church is, according to him, a symbol of the Holy Trinity, not only the soul, but the whole person is created in the image of the Holy Trinity. The soul is similar to God in that, just as God sets all creatures in motion, in the same way the soul sets all the members of the body in motion and directs them to their own action."⁴⁵

Gregory symbolically and metaphorically describes the essence of what happens in the process of the mental act: "Spiritual sanctification is the mental act of the soul offering itself on the mental altar as a sign of being wedded to God and eating the Lamb before the future incomprehensible pleasure. Our participation in the Lamb of God on the mental altar of the soul means not only understanding Him and being in communion with Him, but also being, as it were, the Lamb Himself by receiving His Image in the future. Here we have only words, but there we hope to receive the very objects of the sacraments."⁴⁶ "Prayer is God producing everything in everyone" - he says - "and the mind, if it does not have the power of prayer in hand, will not be able to overcome sin and opposing forces."⁴⁷ "The wisdom given by the Spirit, according to theologians, is a powerful, pure, angelic prayer, and its sign is the mind, which during prayer does not look and see with its senses either itself or

⁴² GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, pp. 70 – 71.

⁴³ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 71.

⁴⁴ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 78.

⁴⁵ CYPRIAN (KERN): *Antropologiaswiatitiela Grigoriya Palama*. Moskwa : Palomnik, 1996, p. 346.

⁴⁶ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 53.

⁴⁷ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 54.

anything else, but often drawn away from the senses as well by the light working in it, because then the mind becomes immaterial, luminous and inexpressibly united with God in one spirit.”⁴⁸ With his emphasis on the non-substantial nature of proper prayer, Gregory is both a direct successor to Symeon the New Theologian, who developed the doctrine of the three kinds of prayer, and a successor to the entire Eastern ascetic tradition. “Palamas and Gregory of Sinai the natural successors of the oldest line of ascetics.”⁴⁹

Of particular interest to our topic are Gregory of Sinai's views on what a true philosopher should be. Here he strongly affirms the criterion of experience. “The believer who asks for salvation must either listen, believe what he does not know, or study what he believes, and teach the scholars who receive the sermons with faith, multiplying their talent without envy. If anyone does not believe what he does not know, and discredits what he does not understand, or teaches what he has not learned, and slanders those who teach from experience, he will receive his full share of the punishment of bitterness.”⁵⁰

The true philosopher is distinguished from the orator, philologist and scribe, and Gregory of Sinai defines the specifics of each of these types. In the opinion of the truly wise, he writes, “an orator is one who briefly, through common cognition, mentally comprehends existing things. These, like a single body, he divides and unites, showing that they are equivalent in similarity and identity. Or to put it another way: the orator [...] is a truly spiritual person who, as a teacher of eloquence, with the common words of an articulate voice, divides and unites the five different common and connective qualities of things, united in the incarnate Word. Apprehending all of them, he not only reveals them to others with a pure word of evidence, but according to the expression of external teachers, he can even enlighten others with contemplations revealed to him in spirit.”⁵¹

Divine of the divine is the orator who separates truly existing things from existing and non-existing things, who explains the properties of these things and, through divine inspiration, recognizes the properties of these things on the basis of these things. He recognizes the spiritual and invisible world from the sensual and visible world, and the sensual and visible world from the invisible and suprasensory world, because the visible is the image of the invisible, and the invisible is the first image of the visible. Images of unimaginable things and types of invisible things are presented to us, says someone, so that this imagined world can be spiritually opened by the unimaginable and the latter by the latter, and so that we can clearly see both worlds together or one within the other, explaining them with the word of truth.

“The speaker presents knowledge as shining as the sun, not with mysterious and allegorical words, but with his spiritual knowledge and power. He interprets and shows the properties of the two worlds with the greatest clarity, as one serves as our

⁴⁸ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 56.

⁴⁹ CYPRIAN (KERN): *Antropologiyaswiatitiela Grigoriya Palama*. Moskwa : Palomnik, 1996, pp. 56 – 57.

⁵⁰ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 67.

⁵¹ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999, p. 68.

guide and the other as the eternal divine home, prepared of course for us. The divine philosopher is one who has directly united with God through activity and contemplation and is called His friend, as one who has befriended and loves the original, creative and true Wisdom above all other friendship, wisdom and knowledge.”⁵²

Gregory of Sinai then describes the philologist and the scribe, noting that “the philologist, the imperfect philosopher [...] is one who loves and studies the wisdom of the organization of the works of God, but [...] exercises himself in this wisdom not in vain, not for praise or human glory, to be a lover not of substance but of the natural and inquisitive wisdom of God. [...] A scribe is one who has studied the things pertaining to the kingdom of God, who is active in contemplation of God and remains in silence, who from the treasury of his heart brings out new and old, that is, evangelical and prophetic teaching, New Testament and Old Testament, theoretical and practical or legal and apostolic. These new and old mysteries the scribe spreads, having learned them through his pious life. Thus the scribe is a practitioner and exercises himself in bodily activity. The divine pagan is one who naturally occupies the middle ground between knowledge and the properties of things, and proves everything spiritually through the divisive power of the word. Finally, the true philosopher is one who clearly and directly within himself has a supernatural relationship with God.”⁵³

St. Gregory points out the signs of a perfect philosophical mind, which are inherent in the spiritual life and cardinally different from the purely intellectual activity of the intellect. “A true philosopher is one who from observation of objects expresses their cause, or from cause comes to a knowledge of existing things according to their unity, which is incomprehensible to the mind, and its immediate belief; who not only knows but also experiences divine things. A true philosopher is also one who has an active, contemplative and submissive mind. An excellent philosophical mind is characteristic of one who has succeeded in moral, natural and divine philosophy, especially in the love of God, and who from moral philosophy is taught by God in deeds, from natural philosophy – to the words of nature, from divine philosophy – to the contemplation and indisputable truth of dogmas.”⁵⁴ Thus, the position of the scribe corresponds to the level of practical work, the status of the philosopher implies the attainment of the higher stages of knowledge of God, while the speaker occupies an intermediate place between these stages.

Applications

Reflecting on contemplation, Gregory identifies eight main objects of its orientation. “We assert,” he writes, “that there are eight main objects of contemplation: the first is God without vision, without origin, uncreated, the Cause of all things, the Triune and pre-existent Deity; the second is the order and structure of intelligent powers; the third is the structure of being; the fourth is the process of building a house by the Word; the fifth is the general resurrection; the sixth is the terrible

⁵² GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonasty, 1999, p. 69.

⁵³ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonasty, 1999, p. 70.

⁵⁴ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonasty, 1999, p. 68.

second coming of Christ; the seventh is eternal torment; and the eighth is the Kingdom of Heaven. The first four objects of contemplation are past and past, and the last four are future and yet to be fulfilled. They are all clearly seen and remembered by those who, with the help of grace, have received full purification of the mind. He who approaches them without the light of grace knows that he is creating fantastic images, but not contemplation, deceiving himself and allowing himself to be deceived by a dreamy spirit.”⁵⁵

These are the main philosophical-theological and mystical-ascetic sections of Gregory of Sinai's doctrine, which absorbed the most characteristic ideas of Eastern Christian spirituality. According to the famous historian of Hesychasm, Polychronius Syriac: “The system of the doctrine of the venerable saints encompasses in a concise form everything that the ascetics created before it from both a theoretical and practical point of view. It is true that he does not develop all aspects, or rather not all the details of this or that aspect of hermitism, but we can say that all of them are indicated or touched upon, and in this his merit.”⁵⁶ An analysis of Gregory of Sinai's doctrine will lead us to a clearer understanding of the genetic connection between the Athos “hermitage” and the philosophical and theological polemics of the Palamites. “Only after a detailed study of the teaching of Gregory of Sinai can we see clearly why Barlaam of Calabria and his followers so vehemently opposed Gregory Palamas, who was one of the most vigorous proponents of the contemplative ascetic school.”⁵⁷

We can therefore conclude that the influence of Gregory of Sinai's doctrine on the revival of Hesychasm in the 14th century, which had far-reaching cultural and historical consequences, was indeed fundamental. His personality, his inspired works promoting his doctrine and his writings, which became famous in many countries, served as the basis for the victory of the idea of Hesychasm in the Byzantine Empire and the formation of the spiritual community of the Eastern Orthodox world on this basis.

BIBLIOGRAPHY:

- ALMAZOV, A. I.: *Tajnaya ispowied' w prawoslawnoj wostocznoj cerkwi*. Moscow : Palomnik, 1995. ISBN 060430-91.
- БОЛОТОВ, В. В.: *Лекции по истории древней церкви*, том 4, Москва 1994.
- BYCHKOV, V. V.: *Malaya istorija vizantijskoj estietiki*. Kyjiv : Put' k Istine, 1991. ISBN 5-7707-2100-6.
- CYPRIAN (KERN): *Antropologiyaswiatitiela Grigoriya Palama*. Moskwa : Palomnik, 1996. ISBN 5787300078.
- DIEHL, CH.: *History of the Byzantine Empire*, trans. G. B. Ives, New York 1969.
- Dobrotolubije*. 5th vol., Moscow : Sretenskoy monastyr, 2004. ISBN 2000090460003.
- FIORI, E.: *Dionysius the Areopagite and the East-Syrian Mystics: an Attempt at Reassessment*, [w:] *Griechische Wissenschaft und Philosophie bei den Ostsyren*, ed. M. Perkams, A. M. Schilling, De Gruyter: Berlin, 2020.

⁵⁵ GRZEGORZ Z SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskij monastyr, 1999, pp. 72 – 73.

⁵⁶ SYRKU, P. A.: *K istorii ispravleni yaknig v Bolgarii v XIV v.* Vol. 1. Sankt Peterburg : Tip. Imp. akad. Vied 1890. p. 235.

⁵⁷ SYRKU, P. A.: *K istorii ispravleni yaknig v Bolgarii v XIV v.* Vol. 1. Sankt Peterburg : Tip. Imp. akad. Vied 1890. p. 236.

- HAMILTON, A.: *Heresy and Mysticism in Sixteenth-century Spain: The Alumbrados*, James Clarke Company, Cambridge 1992.
- HAUSHERR: *La méthode d'oraison hésychaste*, Pont. Institution Orientalium Studiorum, Roma 1927.
- GRZEGORZ Z. SYNAJU: *Tworzenia*. Moskwa : Nowospasskijmonastyr, 1999. ISBN 5-87468-226-0.
- ЛОССКИЙ, В. Н.: *Боговидение*, АСТ, Москва 2006.
- ЛОССКИЙ, В. Н.: *Богословское понятие человеческой личности*, Богословские труды, Москва 1975, пг 14.
- ЛОССКИЙ, В. Н.: *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, перев. с франц. В.А. Решиковой, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Сергиев Посад 2010.
- ЛОССКИЙ, В. Н.: *Паламитский синтез*, Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1968, пг 62-63.
- МЕЙЕНДОРФ, И. Ф.: *Византийское наследие в Православной Церкви*, Центр православной книги, Киев 2007.
- МЕЙЕНДОРФ, И. Ф.: *Введение в святоотеческое богословие*, Весть, Вильнюс 1992.
- МЕЙЕНДОРФ, И. Ф.: *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*, Лучи Софии, Минск 2007.
- МЕЙЕНДОРФ, И. Ф.: *Византийское наследие в Православной Церкви*, Центр православной книги, Киев 2007.
- МЕЙЕНДОРФ, И. Ф.: *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, ПСТГУ, Москва 2005.
- МЕЙЕНДОРФ, И. Ф.: *Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение*, изд. 2-е, пер. Г.Н. Начинкина, ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье, Византинороссика, Санкт-Петербург 1997.
- MEYENDORFF, J.: *Teologiabizantyjska. Historiaidoktryna*, przeł. J. Prokopiuk, wyd. 2, WydawnictwoU niwersytetuJagiellońskiego, Kraków 2007.
- MORESCHINI, C. – NORELLI, E.: *Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History*, trans. M. O'Connell, Baker Academic, New York 2005.
- Patrologia Graeca Cursus Completus* [PGCC], Accurante et Denuo Recognoscente J. P. Migne, vol. 150, 151, Paris 1865.
- PROKHOROV, G. M.: „*Niekogdanienarod, a nynieNarodbozyj...*“. *DrievnijaRus' kakistoriko-kulturnyjfenomien*. Petersburg : Oleg Abyszko 2010. ISBN 978-5-903525-40-9.
- PROKHOROV, G. M.: „*Takvossiyayutpravdniki...*“. *Wizantijskayaliteratura XIV v. w Drievniej Rus*. St. Petersburg : Oleg Abyszko, 2009. ISBN978-5-903525-18-8.
- SYRKU, P. A.: *K istoriiispravleniyaknig v Bolgarii v XIV v.* Vol. 1. Sankt Peterburg : Tip. Imp. akad. Vied 1890.
- ZAMALEYEV, A. F.: *Lekcyipoistoriirussojfilosofii (1uth-20th centuries)*. Petersburg : Letinij sad, Petrohrad 2001. ISBN 978-5-288-04344-4.
- ZARIN, S. M.: *Askietizmpoprawoslawnochristianskomuuczeniju*. Sankt Petersburg : V. Ø. Kirpieaum, 1907.

L'accompagnamento spirituale nella tradizione orientale¹

Spiritual accompaniment in the Eastern tradition

PETER DUFKA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4119-7834>

Pontificia Università Gregoriana
Roma

Abstract: The paper analyzes the theme of spiritual accompaniment in the Christian tradition on the basis of Irénée Hausherr's work *Abba, Give Me a Word*, which represents a synthesis of wisdom on spiritual fatherhood. Through the Desert Fathers and the Eastern monastic tradition, spiritual guidance appears as a personal relationship grounded in the discernment, ascetic practice, and compassion, in which the spiritual father accompanies his spiritual son or daughter on the path toward God. The article highlights the fundamental characteristics of a spiritual father: personal holiness, virtues, moral integrity, the capacity for discernment, wisdom, and prudence. Central is the interior dimension of guidance, which arises more from spiritual experience and purity of heart than from hierarchical function or intellectual competence. Spiritual accompaniment is concretely expressed in prayer for those entrusted to one's care, attentive listening, and the bearing of their burdens. The second part of the article will logically build upon this text and will focus on spiritual accompaniment, particularly in the context of priestly formation in Slovakia. This second part could be published in the next issue of the journal, thus offering a view of the living tradition today. The extensive article, divided into two parts, thus points to the continuity between the patristic tradition and the present day and underscores the enduring relevance of spiritual fatherhood as a condition for growth in the spiritual life.

Keywords: Tradition. Diakrisis. Paternity. Obedience. Prayer. Humility. Charity. Spiritual.

Introduzione

L'obiettivo di questo contributo è quello di presentare l'ideale dell'accompagnamento spirituale, che è sintetizzato nell'opera di I. Hausherr *Padre, dimmi una parola. La Direzione spirituale nell'antico Oriente*. Quest'opera illustra in modo sistematico la tradizione cristiana e la saggezza spirituale in questo campo e, dopo la sua pubblicazione nel 1950, la stessa Congregazione per i seminari e le università ha raccomandato questo studio in quanto importante manuale. L'importanza di questa pubblicazione è testimoniata anche dalla sua nuova edizione nel 2012.

Nella seconda parte del contributo, che vorrei offrire per il prossimo numero della rivista, mi concentrerei sulle attuali sfide dell'accompagnamento spirituale in Slovacchia, basandomi in parte sulle più recenti conoscenze in materia di guida spirituale e formazione permanente dei sacerdoti. Queste sono state elaborate nella tesi di dottorato di Jozef Bujňák, discussa all'Università Lateranense di Roma il 18 giugno

¹ Un articolo dedicato a questa problematica fu pubblicato con il titolo "Duchovné sprevádzanie: od tradície k súčasnosti" In: *Religiozita na Slovensku. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie*. Ružomberok: Verbum, 2025. s. 149 – 176. (ISBN 978-80-561-1212-0). Anche se si riscontrano alcuni aspetti comuni, il presente articolo è più elaborato e più ampio.

2025, dal titolo *La dimensione umana nella formazione dei sacerdoti in Slovacchia. Nuove sfide e nuove pratiche pastorali*.

Entrambi gli articoli hanno una loro indipendenza, ma nello stesso tempo è chiaro il collegamento tra di essi. In entrambi gli articoli abbiamo utilizzato il metodo dell'analisi ermeneutico-storica combinata con un'applicazione pastorale-teologica. Questo metodo corrisponde bene al nostro scopo principale, cioè valorizzare e attualizzare il patrimonio monastico dei primi secoli per la formazione odierna.

Il contributo, sullo sfondo della tradizione dell'accompagnamento spirituale, offre una riflessione sulla situazione attuale e sottolinea le riserve e le nuove prospettive in questo campo.

L'accompagnamento spirituale nell'opera di P. Irénée Hausherr dal punto di vista della tradizione cristiana

L'autore, P. Irénée Hausherr, nella sua opera *Padre, dimmi una parola. La Direzione spirituale nell'antico Oriente*, in relazione all'accompagnamento spirituale, avvicina in modo sistematico la tradizione cristiana e la saggezza spirituale sulla base delle opere dei padri antichi. Tuttavia, come vedremo più avanti, anche se la tradizione cristiana risale ai primi secoli dopo Cristo, essa è senza tempo e illimitata nello spazio. Contiene un tesoro da cui anche il cristianesimo contemporaneo può attingere.

Sappiamo che l'antica e venerabile tradizione delle Chiese orientali costituisce una parte essenziale del patrimonio ereditario della Chiesa di Cristo e che i cattolici devono conoscere questa tradizione e familiarizzare con essa.² Inoltre, in relazione al nostro tema dell'accompagnamento spirituale, presenteremo alcune riflessioni sulla tradizione cristiana e la guida spirituale. Pertanto, la tradizione ecclesiale, pur radicata nella storia, conserva una permanente attualità.

Ma prima esamineremo alcuni aspetti della tradizione cristiana nel contesto dell'accompagnamento spirituale o, come lo chiama P. Hausherr, della paternità spirituale.

Tradizione ecclesiale e accompagnamento spirituale

Il rapporto tra tradizione ecclesiale e accompagnamento spirituale è l'argomento di questo breve capitolo. Nella prima parte ci baseremo sull'opera di P. Hausherr: *Padre, dimmi una parola ...*, sull'accompagnamento spirituale nella tradizione ecclesiale dell'Oriente. I cattolici orientali sono portatori viventi della tradizione cristiana. Anche i cattolici della Chiesa di tradizione latina dovrebbero conoscere questo tesoro della tradizione nella sua pienezza.³

² Porov. JÁN PAVOL II.: *Oriente lumen. Apoštolský list Episkopátu, kléru a veriácim k stému výročiu apoštolského listu Orientalium dignitas od pápeža Leva XIII.* In: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/orientale-lumen>, 02.05.1995, punto 1.

³ Porov. JÁN PAVOL II.: *Oriente lumen. Apoštolský list Episkopátu, kléru a veriácim k stému výročiu apoštolského listu Orientalium dignitas od pápeža Leva XIII.* In: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/orientale-lumen>, 2 maggio 1995, punto 1.

Nella sua opera, P. Hausherr ha affrontato il tema della guida spirituale nei primi tempi del cristianesimo, esaminando le opere degli antichi monaci, dei padri del deserto e dei padri della Chiesa. Poiché l'argomento è molto vasto, in questo contributo ci occuperemo solo di alcuni aspetti selezionati dell'accompagnamento spirituale.

L'accompagnamento spirituale nella tradizione cristiana

Intendiamo la guida spirituale nel senso stretto che questo termine ha acquisito nell'uso degli ultimi secoli.⁴ In ogni epoca, la guida spirituale conserva le sue caratteristiche peculiari, che la distinguono sostanzialmente da tutto ciò che non è.⁵

La funzione del padre spirituale è di per sé indipendente dal potere dell'ordinazione. In pratica, tuttavia, non attribuiamo questo nome all'esercizio pubblico del magistero o della giurisdizione, ma lo riserviamo alle relazioni tra un insegnante istruito ed esperto nei cammini dello spirito e un allievo che desidera trarre profitto da questa conoscenza ed esperienza.⁶

Guida spirituale e parola

Nella Sacra Scrittura non si parla molto della guida spirituale individuale.⁷ Tuttavia, notiamo i testi biblici che hanno maggiore influenza su questo argomento.⁸ I più importanti sono i passaggi in *Matteo* 10,20 e *Luca* 10,16. Alle guide spirituali si applica più facilmente il passo di *Matteo* 10,20: "Non siete voi a parlare, ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi". Una caratteristica essenziale della guida spirituale della tradizione cristiana, che si realizza principalmente attraverso la *parola*, è la risposta alla domanda del discepolo negli apoftegmi dei padri: "Dimmi una parola per la mia salvezza".⁹ Il modo più efficace per conoscere l'essenza della guida spirituale orientale è ascoltare i racconti degli antichi padri stessi, riportati negli apoftegmi dei padri.¹⁰

Sulla questione della spiritualità dei padri, dei leader, delle guide, la risposta degli antichi padri è nota soprattutto attraverso sant'Ireneo. Ecco la sua definizione di uomo spirituale: "L'unione dell'anima con il corpo attraverso l'accoglienza dello Spirito di Dio rende l'uomo spirituale".¹¹ Il grande contributo, tuttavia, è quello di aver stabilito in modo definitivo la primazia dell'amore: "Grande è il dono dell'amore, che è più prezioso della conoscenza, più glorioso della profezia, più eccellente di

⁴ Porov. *Padre, dimmi*, p. X.

⁵ Porov. HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville : Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990, p. 9.

⁶ Porov. *Padre, dimmi*, p. X.

⁷ Porov. BÜCHSEL, F.: *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1929; H. Leisegang, *Pneumahagion*, Lipsia : 1922. GÄCHTER, P.: „Zum Pneumabegriff des hl. Paulus“. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 53 (1929), 345 – 408.

⁸ Porov. HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville: Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990, pp. 26 – 27.

⁹ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 27.

¹⁰ Porov. *Padre, dimmi*, p. XIV.

¹¹ *Adversus Hereses*, V, 8, 1, PG 7, 1142 B; ed. W. W. HARVEY, t. 2, Cambridge 1857.

tutti gli altri carismi”.¹² Sant'Ireneo aggiunge che: “La Chiesa non solo ha l'amore, ma su di essa riposa lo Spirito di Dio. La prova dell'amore perfetto è il martirio, e questo è impensabile senza la presenza dello Spirito”.¹³

Strettamente correlato alla guida spirituale secondo i padri del deserto è il termine “educazione”. Ma a cosa educavano i padri del deserto? I fratelli che si recavano dai padri del deserto per chiedere loro una parola formulavano la loro domanda in questo modo: “Dimmi una parola, come posso salvarmi?” Ai padri del deserto non interessava solo educare una persona buona, un abitante della società temporanea, ma questi padri si ponevano un obiettivo molto più ambizioso. I padri del deserto sottolineano la necessità della salvezza! Le persone che cercano una guida spirituale non cercano solo di approfondire la vita di preghiera, ma sono piuttosto interessate al loro sviluppo interiore, alla pace o all'integrazione della personalità.¹⁴

Gregorio di Nazianzo, nell'opera *De fuga*, in relazione all'insegnamento della guida spirituale, descrive l'infinita diversità degli individui e la necessità di adattarsi a ciascuno di essi. Questo carattere individuale della guida è spesso confermato da grandi autori spirituali come San Nilo, Sant'Isidoro di Pelusio, San Barsanufio e Origene.¹⁵ I padri del deserto hanno costruito, come nessuno prima di loro, l'*ars artium*, „l'arte divina di scacciare il male dagli altri», come diceva Cassiano, *peritissimus carminum divinatorum incantator*,¹⁶ in una parola *la guida delle anime*.¹⁷

La guida spirituale era insegnata e praticata in tutta la sua perfezione solo tra i monaci. E solo su di loro abbiamo informazioni sufficienti in questo senso. D'altra parte, come in tutti i paesi cristiani, anche in Oriente la guida spirituale praticata nei monasteri è sempre stata il modello di riferimento per la guida spirituale delle altre categorie di fedeli. Coloro che cercano un guida spirituale sono coloro che in qualche modo aspirano alla perfezione. Solo coloro che hanno progredito sulla via della perfezione hanno i doni e l'esperienza necessari per trasmettere una guida utile; in realtà sono quasi sempre monaci o ex monaci che sono diventati vescovi. Due categorie fondamentali di fedeli costituiscono i gruppi principali a cui si rivolge la guida spirituale: le persone consacrate e i laici.¹⁸

L'uomo diventa spirituale attraverso quella partecipazione allo Spirito Santo che è santità, e uno dei segni di questa spiritualità o santità è la διακρίσις (diakrisis).¹⁹ L'insegnamento sul discernimento degli spiriti è uno degli aspetti principali della

¹² *Padre, dimmi*, pp. 27 – 28.

¹³ *Padre, dimmi*, p. 28.

¹⁴ Porov. HIŻYCKI, Sz., OSB.: *Kierownictwo duchowe według Ojców pustyni*, Antologia i komentarz, Kraków : Tyniec-Wydawnictwo Benedyktynów, 2012, pp. 12 – 13.

¹⁵ Porov. *Padre, dimmi*, pp. X. – XI.

¹⁶ *Collatio XVIII, De tribus antiquis generibus monachorum*, 17, PL 49, 1124 A.

¹⁷ BREMOND, H.: *Les Pères du désert*, t. 1, „Les moralistes chrétiens“, Introduzione, Parigi 1927, p. XLV.

¹⁸ Porov. HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville : Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990, p. 267.

¹⁹ Nota: diakrisis = diakriza, è la distinzione tra il bene e il male, tra il divino e il diabolico, tra ciò che è opportuno fare; quindi prudenza, giusta misura.

vita spirituale elaborato da Origene e ripreso dai padri del deserto.²⁰ Per noi è fondamentale acquisire un'idea precisa della spiritualità e della guida spirituale secondo i padri del deserto e gli asceti, poiché sono stati soprattutto loro a dare alla guida spirituale la sua forma classica.²¹

Dal testo sopra riportato possiamo dedurre alcune conoscenze fondamentali: la guida spirituale veniva praticata attraverso l'educazione con la parola, si concentrava sulla spiritualità, poneva l'accento sulla preghiera, l'ascesi, la diakrisis, il discernimento e il silenzio nella solitudine.

Padri spirituali

In primo luogo esamineremo l'interpretazione dei concetti di accompagnamento spirituale, guida spirituale e padri spirituali, così come ci vengono tradotti soprattutto da P. Hausherr nella sua opera.

È noto che i concetti di guida spirituale e accompagnamento spirituale sono spesso identificati o scambiati tra loro e che le denominazioni della persona che svolge il ruolo di guida spirituale sono diverse. Nella pratica religiosa si è affermata la denominazione "guida spirituale". Tale denominazione non è la più appropriata. Sono infatti più adatti i termini "padre spirituale" o "maestro spirituale". Il compito del padre spirituale è quello di accompagnare le anime lungo il cammino che il Signore traccia loro, poiché Dio è l'unico ed esclusivo guida delle anime e il maestro è solo suo aiutante. Accompagnare a Dio e scomparire. Esporre le anime all'azione di Dio, rivolgerle sempre al Sole Divino e rimanere nell'ombra.²²

La guida spirituale, che è guida o accompagnatore dell'anima, è un aiutante nel cammino della vita spirituale. Offre aiuto nel campo della fede, aiuto nel riconoscere la volontà di Dio per l'uomo in una determinata situazione, istruisce su importanti questioni spirituali, aiuta nei momenti di debolezza e di incertezza.²³

La vocazione alla vita *paterna nello Spirito* si realizza effettivamente, come scrive Hausherr, nell'amore totale, nella comunione dei santi.²⁴ Nel caso dei padri antichi, colui che chiamiamo *guida spirituale* era indicato in diversi modi. Soprattutto *padre spirituale* o semplicemente *padre*, o *abba* (femminile *amma*), poi secondo le sue diverse funzioni: *géron* (anziano), *presbyteros* (anziano), perché di solito è una persona in età avanzata o almeno adulta; *didascalos*, perché deve insegnare; *dior-thotès*, *paideutès*, *aleiptès*, perché deve correggere, rettificare, guidare.²⁵ Di tutti questi nomi, il più importante, il più frequente, l'unico che dice tutto e sottolinea l'essenziale è *padre*, con o senza la qualifica di *spirituale*. Perciò *Padre spirituale* non significa solo guida nelle questioni della vita spirituale. Il termine *guida spirituale* non è sufficiente, perché non si tratta solo di una semplice lezione morale.²⁶

²⁰ Porov. *Padre, dimmi*, p. 34.

²¹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 34.

²² Porov. WIDER, D., OCD: *Spoločná cesta*. Versione elettronica da collezione privata, p. 84.

²³ Porov. GOGOLA, J. W., OCD: *Teológia spoločnosti s Bohom*. Prešov : Editore Michala Vaška, 2005, p. 135.

²⁴ *Padre, dimmi*, pag. VIII.

²⁵ Porov. SMIRNOV, S. J.: *Douchovni Otetz v drevnei Vostocnoi tserkvi*, I, Serghiev Posad 1906, p. 7.

²⁶ Porov. *Padre, dimmi*, pag. XIV.

È evidente che il padre spirituale non è il rabbino che spiega o applica la Torah, né il casista che risolve problemi morali. È il *padre*.²⁷ Il grande onore di essere chiamato *padre* nel cristianesimo dipende da qualcosa di diverso dalla semplice codificazione degli insegnamenti orali del passato o dalla semplice esegesi della legge scritta: si tratta di una paternità autentica, non solo giuridica o metaforica. Si tratta di una paternità reale, di una partecipazione attiva alla paternità divina.²⁸

Secondo Evagrio di Pontico²⁹, il padre spirituale è prima di tutto una persona che da molti anni si impegna nell'ascesi praticando l'adempimento dei comandamenti. Si tratta di un nuovo "metodo spirituale" che purifica la "parte passionale dell'anima". Non è possibile insegnare agli altri ciò che non si è sperimentato personalmente. Il frutto della collaborazione tra la grazia di Dio e lo zelo umano e lo „stato naturale di salute dell'anima è ἀπάθεια, (apatheia), la libertà dalla concupiscenza“.³⁰

La paternità spirituale è innanzitutto imitazione di Cristo. In quanto tale, deve accompagnare le persone dal male alla virtù (attraverso la pratica) e dall'ignoranza alla conoscenza di Dio (attraverso la teoria).³¹

La necessità dell'accompagnamento spirituale

I diversi stadi di crescita delle persone, che progrediscono giorno dopo giorno, devono essere accompagnati con misericordia e pazienza.³² Tra le cause della crisi della fede cristiana nel popolo cattolico, oltre ad altri motivi, vi è fondamentalmente la mancanza di accompagnamento pastorale.³³ La necessità di una guida spirituale nella vita spirituale è una verità inconfutabile, come testimoniano l'autorità e la pratica della Chiesa, la tradizione e l'effettiva necessità. Le anime hanno bisogno di una guida esperta che le accompagni al porto della salvezza.³⁴

Pertanto, sono molti i santi e i religiosi che testimoniano la necessità di una guida spirituale. Le guide si esercitano nell'amore, nella bontà, nella pazienza e in altre virtù, mentre i guidati si esercitano nell'umiltà, nella docilità, nell'obbedienza e nella mortificazione, affinché si compia perfettamente la legge dell'amore verso Dio e verso gli uomini. Chi vuole raggiungere la perfezione non deve seguire la pro-

²⁷ Porov. *Padre, dimmi*, p. 1.

²⁸ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 2 – 5.

²⁹ Nota: Evagrio di Pontico (circa 345 – 399) fu un importante monaco cristiano, teologo e asceta del cristianesimo primitivo, che influenzò notevolmente la spiritualità e la tradizione monastica della Chiesa orientale. Era originario del Ponto (l'odierno nord della Turchia) ed è considerato una delle figure chiave della cosiddetta spiritualità del deserto.

³⁰ Porov. BUNGE, G.: *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, Kraków : Tyniec-Wydawnictwo Benedyktynów, 2011, pp. 358 – 359.

³¹ Porov. BUNGE, G.: *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, Kraków : Tyniec-Wydawnictwo Benedyktynów, 2011, p. 367.

³² Porov. FRANCESCO, Papa: *Evangelii gaudium*. Esortazione apostolica. Roma : 24 novembre 2013, punto 44.

³³ Porov. FRANCESCO, Papa: *Evangelii gaudium*. Esortazione apostolica. Roma : 24 novembre 2013, punto 70.

³⁴ Porov. MEYNARD, A. M., OP: *Duchovní život*. Olomouc: MCM, 2004, pp. 47 – 48.

pria testa, né affidarsi solo al proprio giudizio, ma sottomettersi con umiltà alla guida di una buona guida spirituale.³⁵

Data l'attuale carenza di persone esperte che si dedicano all'accompagnamento, è necessaria, anzi indispensabile, la formazione di consacrati e laici, uomini e donne, che siano qualificati per accompagnare specialmente i giovani.³⁶ Ciò vale anche per le singole categorie di accompagnatori spirituali.

Il primo luogo di accompagnamento è la famiglia, il padre e la madre.³⁷ La necessità di avere una guida spirituale vale anche per i laici. Tutti sono chiamati alla perfezione. I laici ricorrevano meno alla guida spirituale; in loro l'iniziativa doveva sempre partire da loro stessi. Il più delle volte il loro padre spirituale era semplicemente colui che li assolveva durante la confessione.³⁸ San Teodoro Studita insegnava che tra tutti i cristiani esiste una perfetta uguaglianza per quanto riguarda le leggi della vita interiore e spirituale.³⁹ Tuttavia, possiamo sapere qualcosa sulla pratica della guida dei laici solo dalle lettere di alcuni famosi superiori.⁴⁰ Alcune lettere di San Nilo, indirizzate ai laici, rivelano spesso la sua preoccupazione che essi progrediscono sulla via della perfezione.⁴¹ Anche la comunità svolge un ruolo importante nell'accompagnamento.⁴²

Nel nostro cammino attraverso la vita è necessario affidare il nostro cuore a una persona che ci accompagni senza sospetti né diffidenza. Affidarsi a un altro richiede un'arte.⁴³

P. Hausherr parla della necessità, anzi del dovere, di avere un padre spirituale, una guida spirituale, in relazione ai doveri del discepolo, cioè di chi è guidato. L'imperfezione del discepolo richiede che egli ricorra ai consigli, all'aiuto e alle preghiere degli altri. L'iniziativa dovrà sempre partire da chi cerca una guida.⁴⁴ Secondo l'autore citato, il primo dovere è quello di avere un padre spirituale, che però bisogna cercare.⁴⁵ È estremamente importante sapere quali sono i segni che consentono di riconoscere un padre spirituale.⁴⁶

³⁵ Porov. MEYNARD, A. M., OP: *Duchovní život*. Olomouc : MCM, 2004, p. 47.

³⁶ Porov. FRANCESCO, Papa: *Christus vivit*. Esortazione apostolica post-sinodale. Roma : 25 marzo 2019, punto 244.

³⁷ Porov. FRANCESCO, Papa: *Christus vivit*. Esortazione apostolica post-sinodale. Roma : 25 marzo 2019, punto 242.

³⁸ Porov. HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville : Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990, p. 306.

³⁹ Porov. CHENU, M. D.: „Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique“. In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 49/1 (1954), 59 – 89.

⁴⁰ Porov. HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville : Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990, p. 310.

⁴¹ Porov. HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville : Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990, p. 311.

⁴² Porov. FRANCESCO, Papa: *Christus vivit*. Esortazione apostolica post-sinodale. Roma : 25 marzo 2019, punto 243.

⁴³ Porov. FRANCESCO, Papa: *Evangelii gaudium*. Esortazione apostolica. Roma : 24 novembre 2013, punto 244.

⁴⁴ Porov. *Padre, dimmi*, p. 183.

⁴⁵ Porov. *Padre, dimmi*, p. 183.

⁴⁶ Porov. *Padre, dimmi*, p. 184.

Il primo segno dovrebbe essere la santità personale della guida, ovvero poter constatare almeno il costante impegno verso la perfezione. L'aspetto ascetico non è un indicatore sufficiente della spiritualità. Tutte le qualità necessarie per una guida possono essere riassunte in due parole: spiritualità e discernimento. Proprio all'inizio del cammino ascetico sorge il problema più urgente: la necessità di aprire i propri pensieri a un padre spirituale diacritico.⁴⁷

Per quanto riguarda l'età del padre spirituale, Cassiano mette in guardia dal prestigio degli anni: non basta avere i capelli bianchi.⁴⁸ Evergetinos, ispirato da Cassiano, ha riassunto questa esperienza: L'unica via sicura per la salvezza è che ciascuno confessi i propri pensieri a un padre discernente, affinché questi lo guidi alla virtù, evitando di seguire la propria volontà secondo i propri criteri.⁴⁹ Alla domanda: "A chi bisogna chiedere consiglio sui propri pensieri?", la risposta è: bisogna chiedere a colui in cui si ha fiducia e che si sa essere in grado di sostenere i pensieri degli altri.⁵⁰ Un segno importante nella scelta è quindi la fiducia nel padre spirituale prescelto.⁵¹

Uno dei più importanti mistici bizantini, Simeone il Nuovo Teologo, si è occupato del problema della ricerca di una guida spirituale e ha sottolineato che per riconoscere una persona del genere, chi la cerca ha bisogno della luce dello Spirito Santo. San Basilio scrive della necessità di dare al monaco principiante un *maestro* spirituale che egli stesso richieda. Il novizio, tuttavia, poteva scegliere solo tra i *sacerdoti che* l'autorità competente riteneva idonei alla guida.⁵²

I compiti del padre spirituale

Per quanto riguarda la guida spirituale, il compito principale è quello di essere innanzitutto un aiutante di Gesù Cristo, l'unica Guida delle anime. Condurre le anime lungo le vie di Dio, lungo le quali Egli le guida, e non lungo le proprie, per consegnarle pure e sante a Dio.⁵³ È dovere dei padri spirituali lavorare alla salvezza e al perfezionamento delle anime, almeno di quelle che si rivolgono spontaneamente a loro.⁵⁴

I compiti della guida spirituale sono molto vari, così come sono varie le anime. Oggetto del compito della guida spirituale è tutto ciò che riguarda il progresso spirituale delle anime che le sono affidate. Aiuta a rimuovere gli ostacoli sul cammino spirituale, a coltivare le virtù, aiuta a chiarire i dubbi della coscienza, spesso anche a sistemare alcune questioni temporali che interferiscono con gli interessi spirituali. La guida spirituale che segue il progresso dell'anima che percorre tranquillamente il sentiero battuto non deve necessariamente possedere conoscenze e capacità particolari. Tuttavia, essere guida delle anime è un compito spesso faticoso e difficile

⁴⁷ Porov. *Padre, dimmi*, p. 186.

⁴⁸ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 186 – 187.

⁴⁹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 187.

⁵⁰ Porov. *Lettera*, 358, p. 182.

⁵¹ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 187 – 188.

⁵² Porov. *Padre, dimmi*, pp. 188 – 189.

⁵³ Porov. WIDER, D., OCD: *Spoločná cesta*. Versione elettronica da collezione privata, p. 84.

⁵⁴ Porov. HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville : Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990, p. 185.

e richiede al guida spirituale tre eccellenti qualità: nella conoscenza, nella santità e nel discernimento degli spiriti.⁵⁵

La prima condizione affinché esista un motivo per guidare qualcuno è che questi sia determinato a percorrere la via della perfezione. Una persona può avere buoni desideri e rimanere sulla via, frenata da vari vizi e errori. In tal caso, il compito del guida è quello di avvertire, richiamare l'attenzione, incoraggiare. Un guida severo sa suscitare sentimenti di fiducia e pensieri di pace nelle anime zelanti.⁵⁶

Giovanni Crisostomo specifica con grande saggezza il ruolo della guida spirituale. Non deve imporre o addirittura proporre ciò che l'anima forse non è ancora in grado di sopportare; tuttavia, non deve mai rimanere passivo. Se ha a cuore il progresso dell'anima, la formerà e la coltiverà fino al punto in cui in essa sorgerà spontaneamente il desiderio di una maggiore perfezione.⁵⁷

Le qualità del padre spirituale. Le qualità necessarie per l'accompagnamento spirituale

P. Hausherr ha suddiviso le qualità e le caratteristiche necessarie per il padre spirituale in tre gruppi: qualità morali, qualità intellettuali e qualità gerarchiche. Di seguito riportiamo una breve descrizione solo di alcune qualità e caratteristiche.

Caratteristiche e qualità morali

Simeone il Nuovo Teologo si basa sulla tradizione quando afferma che nulla è più difficile che svolgere il suddetto ufficio: è l'arte delle arti.⁵⁸ È sicuramente il compito più nobile, ma proprio per questo il più difficile.⁵⁹ Guidare le anime è la più dolorosa di tutte le funzioni; inoltre, per purificare gli altri, si rischia di contaminare se stessi. E quanta conoscenza è necessaria per svelare agli altri tutte le insidie del nemico!⁶⁰ Per questo motivo è indispensabile lo sforzo personale del guida spirituale verso la perfezione. Solo dopo aver sottomesso tutte le passioni malvagie, dopo che tutte le lotte in noi, da qualunque parte provengano, si saranno placate, solo allora potremo dedicarci all'educazione e allo sviluppo degli altri.⁶¹

San Nilo scrive per i cenobiti e allo stesso modo san Saba avverte che non ci si può dedicare agli altri prima di aver vinto le proprie passioni fisiche e mentali.⁶²

Evagrio, nell'opera *Antirhetorika*, mette in guardia dalla vanità, perché la considera pericolosa in quanto induce all'incoscienza.

⁵⁵ Porov. MEYNARD, A. M., OP: *Duchovní život*. Olomouc : MCM, 2004, p. 48.

⁵⁶ Porov. HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville : Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990, p. 313.

⁵⁷ MEYER, L.: *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris : 1934, p. 362.

⁵⁸ Porov. *Padre, dimmi*, p. 45.

⁵⁹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 47.

⁶⁰ Porov. *Padre, dimmi*, p. 49.

⁶¹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 49.

⁶² Porov. *Padre, dimmi*, p. 50.

È la vanità che ci spinge a istruire i nostri fratelli prima di aver raggiunto la perfezione.⁶³

L'elemento più necessario nell'esercizio del ministero spirituale è l'amore. In senso generale, l'amore interiore per Dio e per il prossimo è sinonimo di perfezione. Ognuno dà solo ciò che ha. Come può qualcuno affermare di condurre a Dio se ne è ancora lontano? Nessuno si avvicina a Dio se non attraverso l'amore. Questa formula è di Giacomo di Saruga.⁶⁴ Ripete ciò che, da Sant'Ireneo, nessun cristiano ha mai messo in dubbio. Tutta la santità consiste nel *δια της αγαπης πλησιον γενεσαι τον θεον* (attraverso l'amore ti avvicini a Dio): e tutta la guida spirituale consiste nel condurre a Dio attraverso l'amore.⁶⁵ Indubbiamente sono necessarie anche grazie ausiliarie, come il dono della parola, per condurre gli altri al fine supremo, ma anche queste grazie sono legate all'amore.⁶⁶ È sicuramente un grande vantaggio stabilire in modo definitivo la primazia dell'amore.⁶⁷

Dobbiamo considerare l'amore soprattutto in relazione al prossimo più vicino, che sono i figli spirituali, coloro che portano il fardello.⁶⁸ La gentilezza e il discernimento sono le qualità per eccellenza del padre spirituale.⁶⁹ Tuttavia, il presupposto fondamentale per il ruolo di guida spirituale rimane l'amore.⁷⁰ L'amore del padre spirituale si manifesta in molti modi: con la pazienza, la mitezza o la severità benevola. Il padre spirituale è colui che incoraggia i fratelli e infonde coraggio a coloro che hanno dovuto lottare.⁷¹ Tutta la carità che ci si può aspettare da un santo e solo un santo può essere veramente caritatevole.⁷²

La pazienza unita alla mitezza è la forma più significativa di pazienza. La mancanza di mitezza può causare grandi danni all'anima.⁷³ Gli elementi di mitezza, umiltà e amore si riscontrano spesso nei padri spirituali più importanti. Affinché un guida spirituale susciti negli altri la fiducia che li porterà ad aprirsi, deve essere lui stesso santo e considerarsi un peccatore.⁷⁴

La guida spirituale deve essere sicura di sé nel presente, capace di prevedere il futuro; più forte di un atleta, deve saper sopportare la fragilità dei deboli; in breve,

⁶³ Porov. *Padre, dimmi*, p. 50. Vedi anche FRANKENBERG, W.: *Evagrius Ponticus*, Berlino: 1912, pp. 530 - 537.

⁶⁴ Porov. Ed. BEDJAN, I.: Parigi: 1897, p. 441. Vedi anche HAUSHERR, I., SJ: *Padre, dimmi una parola. La Direzione spirituale nell'antico Oriente*. Bresseo di Teolo : Edizioni scritti monastici Abbazia di Praglia, 2012, p. 51.

⁶⁵ Porov. Sant'ATANASIO: *De Virginitate*, 21, PG 28, 276 D f.

⁶⁶ Porov. *Vitae Patrum*, N, XVII *De charitate*, 19, PL 73, 976; Porov. III, 181, col. 799 B; VII, XXVIII *De labore sanctorum*, 4, col. 1050 C.

⁶⁷ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 27 - 28.

⁶⁸ Porov. *Apoftegmi*, Poemen 8, col. 321.

⁶⁹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 53.

⁷⁰ Porov. *Padre, dimmi*, p. 66.

⁷¹ *Padre, dimmi*, pp. 55 - 56.

⁷² Porov. *Padre, dimmi*, p. 53.

⁷³ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 58 - 61.

⁷⁴ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 62 - 64.

non deve trascurare nulla per aiutare i suoi fratelli a progredire nella perfezione,⁷⁵ afferma san Basilio nelle sue Grandi regole.⁷⁶

La severità dei padri spirituali nella guida delle anime può dipendere da diversi motivi: dall'insegnamento stesso, dalla generosità dell'allievo o, al contrario, dalla sua incorreggibilità. Conosciamo bene la pazienza indulgente dei padri. La severità del padre spirituale dipende più spesso solo dalla sincerità con cui applica il tradizionale insegnamento ascetico.⁷⁷

In ogni caso, la guida spirituale deve sforzarsi di non imporre nulla che sia eccessivo per le forze fisiche e morali del discepolo in questione.⁷⁸

Caratteristiche e qualità intellettuali

Il privilegio più prezioso del padre spirituale, per quanto riguarda l'essere guida, è la virtù o il dono di Dio che in greco si chiama διακρισις (diakrisis). Questo termine significa sia discernimento che perspicacia e prudenza. La guida spirituale non è altro che la messa in pratica del discernimento degli spiriti per il bene di chi è guidato. La diakrisis compare per la prima volta in sant'Antonio e sant'Atanasio, e successivamente in Cassiano. Va innanzitutto notato che si tratta di un carisma dello Spirito Santo, ma che nonostante ciò per riceverlo sono necessarie la preghiera e l'ascesi.⁷⁹ La diakrisis è necessaria per guidare coloro che ipoteticamente ne sono privi, poiché l'uomo incontra molti pericoli nel cammino dell'ascesi.⁸⁰

Il dono della *diacritica* è talmente superiore agli altri in materia di guida che può essere adatto a tutti e, in particolare, può compensare la giovinezza e la conoscenza. Nessuna persona di qualsiasi posizione sociale è a priori esclusa dal carisma della diacritica.⁸¹

I più importanti tra i padri spirituali non devono la loro fama ai loro studi, ma alla loro vita e ai doni che hanno ricevuto da Dio. Solo la purezza consente l'accesso alla vera scienza. La scienza profana, e persino la *semplice scienza delle cose divine*, non ha alcun valore nelle questioni di ordine spirituale: qui vale solo la scienza ricevuta da Dio al prezzo della purezza dell'anima e della mente.⁸² Questa distinzione tra le due scienze e la valutazione suprema, anzi esclusiva, delle conoscenze spirituali e carismatiche rappresenta uno dei tratti dominanti della mentalità monastica orientale dalle sue origini fino ai giorni nostri. Poiché l'ideale era la *vita apostolica*, era logico ricordare che gli apostoli Pietro e Giovanni sono qualificati nella Sacra Scrittura come ignoranti.⁸³ Secondo i mistici orientali, le conoscenze non sono raccomandabili se non provengono esclusivamente e direttamente dallo Spirito Santo,

⁷⁵ *Regulae fusius tractatae* 42, PG 31, 1028 D.

⁷⁶ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 65 – 66.

⁷⁷ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 70 – 71.

⁷⁸ Porov. *Padre, dimmi*, p. 74.

⁷⁹ Porov.: *Vita Antonii*, n.22, PG 26, 876 B.

⁸⁰ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 74 – 75.

⁸¹ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 78 – 81.

⁸² Porov. LEMAITRE, J.: „Caractères généraux de la contemplation véritable“. In: *Dictionnaire de Spiritualité*, Parigi: 1953, 1802 – 1805.

⁸³ *At* 4, 13.

come ricompensa per le opere ascetiche e la purificazione.⁸⁴ La vera conoscenza si ottiene con la purezza dell'anima e della mente.⁸⁵ San Gregorio il Teologo era un grande studioso, ma non doveva il titolo di teologo alla sua erudizione.⁸⁶

Nel dono della *diacritica* esistono diversi gradi e quindi anche una gerarchia tra i padri spirituali. I *diakritici* possono essere anche *dioraticos*, cioè avere il dono della *visione* (*visione, empatia, acume*), persino della cardiognosi.⁸⁷ La *diorasis*, cioè la visione spirituale, è come vedere attraverso delle cortine che impediscono la vista alle persone comuni. Secondo Sant'Antonio, l'anima completamente purificata e stabilizzata può diventare dioratica, vedere molto più lontano.⁸⁸

Tra le molte virtù, anche la prudenza è indispensabile. La sua mancanza non permette di perseverare fino alla fine nel cammino verso la perfezione. Proprio la prudenza è chiamata nel Vangelo occhio e lampada del corpo.⁸⁹ La prudenza riconosce tutti i pensieri e le azioni dell'uomo, esamina e vede alla luce ciò che è necessario fare. Se abbiamo un giudizio falso e siamo immersi nella notte dell'ignoranza, anche i nostri pensieri e le nostre azioni che ne derivano saranno avvolti nell'oscurità del peccato.⁹⁰

Gli antichi padri, come tutti gli altri, considerano la prudenza un dono di Dio, ma meglio di altri hanno compreso che i doni di Dio non ci esentano dallo sforzo delle nostre capacità umane. Questi padri erano ben consapevoli dell'esistenza del subconscio. Molte passioni sono nascoste nella nostra anima, ma sfuggono alla nostra attenzione. Sono le tentazioni a rivelarle. San Massimo chiama questa presenza del subconscio *anenergesia*.⁹¹

Oltre alle caratteristiche principali necessarie per svolgere la funzione di padre spirituale, tutte legate alla *spiritualità*, occorre menzionarne un'altra che può mancare anche al più autentico tra gli uomini spirituali: *saper esprimere correttamente i pensieri* e saper concretizzare e mettere in atto, a seconda delle circostanze, le disposizioni interiori di amore, indulgenza, pazienza e coraggio paterno.⁹² A questo aspetto della conoscenza è legata l'abitudine, diventata legge, di aspettare, anche quando si parla delle cose di Dio, che sia l'altro a chiedere. Evagrio imparò questa lezione all'inizio del suo soggiorno nel deserto:⁹³ „Quando vai da qualcuno, non parlare prima che l'altro ti chieda... Evagrio ne rimase così colpito che disse: „Credimi, ho letto molti libri, ma non ho mai incontrato una tale saggezza“. ⁹⁴ Come possiamo essere sicuri che Dio ci invita a parlare prima che qualcuno ci chieda qualcosa? La

⁸⁴ Porov. *Padre, dimmi*, p. 82.

⁸⁵ Porov. *De caritate* III, 34, 35, PG 90, 1027 BC.

⁸⁶ Porov. *Padre, dimmi*, p. 84.

⁸⁷ Porov. *Padre, dimmi*, p. 90.

⁸⁸ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 90 – 91.

⁸⁹ Porov. *Mt* 6, 22–23.

⁹⁰ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 76 – 77. Porov. anche: CASSIANO: *Collatio* II, *De discretione* 2, PL 49, 525 – 527.

⁹¹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 86.

⁹² Porov. *Padre, dimmi*, p. 96.

⁹³ Porov. *Padre, dimmi*, p. 98.

⁹⁴ *Vitae Patrum* V, X *De discretione* 19, PL 73, 915 D.

prudenza permette di discernere gli argomenti di cui si è in grado di parlare.⁹⁵ In generale, però, i padri antichi rispondono alle domande senza esitazione. Sanno che è un dovere d'amore e vedono nel fatto stesso di essere ascoltati un segno della volontà di Dio.⁹⁶

Il carisma della diacresi rimarrebbe inutile, almeno per gli altri, se non fosse accompagnato dal dono di un linguaggio chiaro, preciso, raffinato ed efficace. In termini arcaici si potrebbe dire: i due carismi che rendono perfetto un padre spirituale sono il discernimento e la profezia, come espresso nel *Martirio di San Policarpo*.⁹⁷ Queste due cose non devono necessariamente coesistere nella stessa persona, né nello stesso momento.⁹⁸

Qualità relative alla gerarchia

Alla domanda se sia necessario essere sacerdoti e se si debba essere guide spirituali, la tradizione cristiana risponde così: bisogna svolgere il compito che è stato assegnato a ciascuno. L'ordine monastico non è stato istituito per guidare gli altri, ma il monaco stesso doveva lasciarsi guidare dagli altri. In realtà, occorre distinguere chiaramente due tipi di confessione: l'accusa dei peccati al fine di ottenere l'assoluzione e l'*espressione di pensieri* che ha come obiettivo l'orientamento alla sua accettazione.⁹⁹ La sola posizione gerarchica, il sacerdozio, non è sufficiente per diventare *padre spirituale* nel senso di confessore.¹⁰⁰

Per quanto riguarda i monaci che non erano stati ordinati, essi potevano svolgere l'accompagnamento spirituale sotto forma di consiglio. Non solo ai monaci non è mai stata tolta la paternità spirituale, ma essi non l'hanno nemmeno richiesta. Per una valida assoluzione è necessario il sacerdozio e, inoltre, l'approvazione del vescovo. Per quanto riguarda la guida spirituale indipendente dal sacramento, i monaci, le monache e i laici continuavano a rivolgersi al *geronte*,¹⁰¹ persone sante che consideravano spirituali: e in realtà erano quasi sempre monaci.¹⁰²

Un'altra questione riguarda chi debba essere il padre spirituale, se questo ufficio spetti di *diritto* all'igumeno. Esistevano due tendenze: i padri spirituali igumenici e i padri spirituali non igumenici. L'eremitaggio conteneva i germi di entrambe le tendenze. L'assenza di superiori tra i padri del deserto determinava il diritto, anzi la necessità, che ciascuno scegliesse un padre spirituale. Al contrario, il dovere fortemente inculcato di obbedire al monaco anziano una volta scelto gli conferiva un'autorità che in seguito nelle comunità organizzate poteva appartenere solo all'igumeno. I sostenitori di entrambi i sistemi potevano quindi fare appello agli anziani.¹⁰³

⁹⁵ Porov. *Padre, dimmi*, p. 98.

⁹⁶ Porov. *Padre, dimmi*, p. 99.

⁹⁷ *Martirium Polycarpi*, op. cit. 16, 2.

⁹⁸ Porov. *Padre, dimmi*, p. 96.

⁹⁹ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 99 – 100.

¹⁰⁰ Porov. *Padre, dimmi*, p. 103.

¹⁰¹ Nota: geront è una parola greca antica che indica una persona anziana.

¹⁰² Porov. *Padre, dimmi*, p. 104.

¹⁰³ Porov. *Padre, dimmi*, p. 105.

La situazione del *padre spirituale* era complicata dal problema della stabilità (poiché l'igumeno rinunciava al suo ufficio, ma rimaneva nel monastero e guidava le anime) e dalla ricerca di una soluzione. Un'altra soluzione sarebbe quella di concedere la libertà all'interno del monastero stesso di affidare la cura della propria anima a un anziano che non sia un ieromartire. In generale, tuttavia, tale persona non è autorizzata a prendersi cura di coloro che si rivolgono a lei liberamente, ma è espressamente designata alla cura di una persona specifica.¹⁰⁴

I doveri del padre spirituale

È difficile trattare separatamente le qualità e i doveri del padre spirituale, anche se concettualmente questi due ambiti sono facilmente distinguibili. In pratica, l'esercizio dei doveri è solo la realizzazione delle qualità. Tuttavia, tale esercizio è subordinato al principio supremo: l'obiettivo da perseguire, che è il progresso spirituale del discepolo. Le qualità del padre spirituale devono esistere prima di poter essere messe al servizio degli altri. Egli le utilizza per il bene degli altri, in relazione alle situazioni umane che sono mutevoli. Un tale continuo adattamento è possibile solo grazie alla prudenza.¹⁰⁵

Dopo aver accettato il ruolo di guida spirituale, secondo P. Hausherr, i compiti fondamentali di un accompagnatore spirituale nei confronti delle persone che accompagna sono: praticare le virtù per essere un esempio per i discepoli, pregare per i discepoli spirituali affidati alle sue cure, portare parte del loro fardello e amare i suoi protetti spirituali.

Accettazione della funzione di guida spirituale

La prima manifestazione dell'amore del sacerdote, e forse anche della sua giustizia, è quella di non rifiutare la funzione di guida spirituale. La guida spirituale come funzione del padre spirituale si estende al dovere di insegnare. Gli antichi padri esitavano ad assumere il ruolo di maestro spirituale per paura della tentazione contro l'umiltà. Consideravano sicuro per la loro anima accettare un compito così pericoloso solo quando non era più possibile rifiutarlo.¹⁰⁶ All'inizio di ogni esercizio di autorità deve esserci la sottomissione, o meglio la sottomissione del guida spirituale alla volontà di Dio, e la conformità dei suoi comandi alla volontà di Dio costituisce l'unica giustificazione dell'obbedienza che i discepoli gli dimostrano.¹⁰⁷

Pregare per i propri figli spirituali

Assumere la funzione di padre spirituale impone innanzitutto il dovere di pregare per coloro che vogliono progredire nella vita spirituale. Il padre spirituale deve essere colui che prega per i propri figli spirituali, come risulta dal suo ruolo di guida

¹⁰⁴ Porov. *Padre, dimmi*, p. 114.

¹⁰⁵ Porov. *Padre, dimmi*, p. 121.

¹⁰⁶ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 122 – 123.

¹⁰⁷ SYMÉON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: *Logos* 88, Venezia: ed. Denis de Zagora, 1790, p. 507; PG 120, 435 AC.

spirituale.¹⁰⁸ Già gli apoftegmi di sant'Antonio testimoniano l'abitudine dei discepoli di affidarsi all'intercessione dei loro padri in Dio.¹⁰⁹ San Giovanni Climaco dice: „Padre, prega per me“, è una formula che spesso introduce la richiesta di un discepolo.¹¹⁰ L'efficacia della preghiera spiega in gran parte i risultati sorprendenti della paternità spirituale.¹¹¹

Inoltre, secondo la più antica tradizione cristiana, la preghiera per i figli spirituali fa parte del dovere generale di pregare per gli altri ed è più opportuno pregare in modo particolare per coloro che la Provvidenza ha unito a noi in modo speciale. Per i padri del deserto, avere cura delle anime significa dedicarsi al loro bene spirituale come alla propria salvezza; significa dare loro un posto privilegiato nella supplica incessante che l'uomo rivolge a Dio con tutta la sua vita trasformata in preghiera. I padri spirituali, proprio in virtù della loro funzione, devono pregare per i loro figli spirituali, specialmente se questi lo chiedono.¹¹² La preghiera del padre spirituale accompagna il discepolo ovunque; e la certezza e la consapevolezza di questa preghiera gli danno grande pace. Grazie alla preghiera sfugge ai pericoli in cui senza di essa perirebbe.¹¹³

Ma è importante anche la perseveranza del padre spirituale nella preghiera per il discepolo. Il padre spirituale a volte dovrà pregare a lungo prima di vedere qualche risultato delle sue suppliche, e lui *deve* pregare.¹¹⁴ Fin dai tempi più antichi si è affermata l'usanza di chiedere al padre spirituale una preghiera o una benedizione prima di ogni passo. Tuttavia, il dovere di pregare per i propri figli spirituali solleva alcune domande, come ad esempio: cosa dovrebbe chiedere a Dio per i propri figli spirituali? La liberazione dalle tentazioni o la forza per resistervi vittoriosamente?¹¹⁵ Un'altra domanda è: l'umiltà impedisce all'intercessore di pensare che le sue preghiere per gli altri siano esaudite? Grazie alla moderazione, l'umiltà dell'altro viene preservata e l'amore può svilupparsi senza il timore che si trasformi in eccessiva severità o eccessiva delicatezza.¹¹⁶

Portare parte del peso dei discepoli

Pregare per i propri protetti significa già portare parte del loro peso, perché *la preghiera* è, tra tutte le opere ascetiche, quella che richiede più coraggio,¹¹⁷ e perché tale preghiera procura al discepolo sollievo dai suoi dolori e allo stesso tempo gli dà la forza di sopportarli. Un modo eccellente e spesso molto meritevole per aiutare una persona a sopportare il suo fardello è anche quello di ascoltarla pazientemente quando si confida delle sue prove o tentazioni, rispondere con delicatezza alle domande

¹⁰⁸ Porov. *Padre, dimmi*, p. 128.

¹⁰⁹ *Apoftegmi*, Antonius 16, col. 79.

¹¹⁰ *Lettera* 459, p. 227; 503, 504, 505, p. 248 ecc.

¹¹¹ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 128 – 129.

¹¹² Porov. *Padre, dimmi*, p. 129.

¹¹³ Porov. *Padre, dimmi*, p. 130.

¹¹⁴ Porov. *Padre, dimmi*, p. 131.

¹¹⁵ Porov. *Padre, dimmi*, p. 135.

¹¹⁶ Porov. *Padre, dimmi*, p. 136.

¹¹⁷ *Apoftegmi*, Agathon 9, col. 112.

che si ripetono continuamente, accettare senza stancarsi le stesse visite per ascoltare di nuovo le stesse confidenze.¹¹⁸

Un altro modo per portare parte del peso del discepolo è *assumersi parte della penitenza* che merita la colpa dell'altro, o parte delle preghiere necessarie per ottenere il suo perdono. Si tratta di un atto d'amore.¹¹⁹

Sulla via della perfezione cristiana, il *ardello più pesante è la lotta contro i nemici della salvezza*: i demoni e i loro complici, che sono le nostre cattive abitudini, diventate quasi una seconda natura. Sostenere con tutti i mezzi queste lotte dello spirito è un dovere di chiunque accetti la funzione di padre spirituale.¹²⁰ La norma di ogni guida spirituale (πνευματικῆς προστασίας) è sempre quella di anteporre l'interesse degli altri al proprio.¹²¹

Esiste un modo invisibile di portare i fardelli degli altri, basato sulla comunione dei santi. Il sacrificio, il riscatto, la *soddisfazione* esistono anche nella paternità spirituale. Il padre spirituale non può assumersi il peso al punto da liberare completamente il discepolo da ogni penitenza.¹²²

Un grande peso per il padre spirituale è anche la *responsabilità per i comandi e le direttive* che impartisce. Il discepolo che li segue fedelmente non deve più preoccuparsi di cercare la volontà di Dio.¹²³

È senza dubbio la principale opera d'amore: assumersi la responsabilità della salvezza eterna degli altri, e i padri del deserto la prendevano molto sul serio. Il discepolo, tuttavia, deve essere umilmente e coraggiosamente obbediente al suo padre spirituale.¹²⁴

C'è un altro fardello del discepolo che il padre spirituale può assumersi, anzi deve assumersi, se è igumeno: il fardello dei beni materiali. I beni materiali e la propria volontà sono strettamente collegati: i beni materiali non sono forse il mezzo più comune per soddisfare la propria volontà? Questo però porta alla distruzione di ogni pace e contemplazione.¹²⁵

Amare i propri figli spirituali

Il padre spirituale è una persona che ha così a cuore la pace e il progresso nelle virtù dei suoi figli spirituali che non esita ad assumersi, per quanto possibile, il loro passato con i loro peccati e il pentimento che questi peccati richiedono; il loro presente con i problemi attuali e il loro futuro con la necessità di cercare per loro la volontà di Dio. Il dovere del discepolo rimane quello di compiere questa volontà di

¹¹⁸ Porov. *Padre, dimmi*, p. 140.

¹¹⁹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 140.

¹²⁰ Porov. *Padre, dimmi*, p. 141.

¹²¹ *Hypotyposis di San Christodulo* n. 28, ed. MIKLOSICH, F. – MÜLLER, J.: *Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, VI, Vindobonae : 1860-90, p. 79.

¹²² Porov. *Padre, dimmi*, p. 143.

¹²³ Porov. *Padre, dimmi*, p. 143.

¹²⁴ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 145 – 146.

¹²⁵ Porov. *Padre, dimmi*, p. 146.

Dio. Ma anche in questo il padre spirituale lo aiuterà efficacemente con le sue preghiere e lo guiderà con l'esempio della sua vita.¹²⁶

Tutto questo avviene in un'atmosfera di bontà, creata dall'amore umano e dall'amore divino. A dire il vero, non c'è motivo di mettere costantemente in discussione l'amore del padre spirituale per i suoi discepoli. Tale amore è implicito. In realtà, la paternità è il prototipo e la fonte di ogni altra forma di amore.¹²⁷ L'amore paterno è un amore forte e proprio nella misura di questa forza è un amore autentico, capace di superare il male degli altri in tutta l'infinita varietà delle situazioni umane. Il padre spirituale vuole agire solo per il bene dei suoi discepoli, come Dio stesso.¹²⁸ San Teodoro Studita ha affermato: „Nulla è buono come un padre, e cioè un padre secondo Dio“.¹²⁹ La paternità spirituale si sviluppa gradualmente in qualcosa di così meraviglioso e allo stesso tempo puro, in una parola spirituale, che è necessario pensare alla Santissima Trinità, da cui ha origine.¹³⁰

Animare l'uomo non significa prosciugare il suo cuore, ma liberarlo da ogni falso amore, affinché possa sviluppare tutte le manifestazioni dei sentimenti umani al servizio dell'amore divino.¹³¹

La fedeltà, la fiducia, la fede nella guida spirituale sono possibili solo attraverso una *sottomissione completa e totale*.¹³² L'insegnamento dei padri orientali su tale *obbedienza* è caratteristico per il suo *assolutismo*, che tuttavia non significa dispotismo. L'obbedienza incondizionata deve provenire esclusivamente dal discepolo; essa si ottiene in modo più efficace quando la guida spirituale è discreta nell'esercizio della sua autorità e sa che il vero rispetto si conquista con l'esempio della propria vita.¹³³ Obbedienza e autorità vanno molto bene insieme: la prima è generale, la seconda interviene al momento giusto.¹³⁴

L'interesse primario per la salvezza e la perfezione richiede la mortificazione di quell'attaccamento emotivo a se stessi che si chiama volontà propria o filautia. Per raggiungere questo obiettivo supremo, tutti i mezzi sono buoni, tranne quelli che violano il comandamento di Dio, cioè proprio quelli che alimentano l'amor proprio.¹³⁵ L'obbedienza va di pari passo con la rinuncia al mondo: queste due virtù si influenzano e si misurano a vicenda. Nessuno lo conferma più volentieri di san Teodoro Studita. In ogni caso, nulla può eguagliare la lotta dell'apertura del cuore e le opere di obbedienza: con queste due pratiche l'anima viene illuminata, la propria volontà viene soppressa; attraverso di esse si raggiunge la perfetta vicinanza del figlio spirituale al padre spirituale. Senza di esse, nessuna virtù ha valore.¹³⁶

¹²⁶ Porov. *Padre, dimmi*, p. 147.

¹²⁷ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 147 – 148.

¹²⁸ Porov. *Padre, dimmi*, p. 148.

¹²⁹ *Lettera a Platone, Epistola*, lib. I, 2, PG 99, 909 B.

¹³⁰ Porov. *Padre, dimmi*, p. 149.

¹³¹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 151.

¹³² Porov. *Padre, dimmi*, pp. 195 – 196.

¹³³ Porov. *Padre, dimmi*, p. 196.

¹³⁴ Porov. *Padre, dimmi*, pp. 196 – 197.

¹³⁵ Porov. *Padre, dimmi*, p. 205.

¹³⁶ Porov. *Padre, dimmi*, p. 208.

Il motivo ultimo della paternità e della filiazione spirituale non è l'obbedienza. Questa è possibile e valida solo se si sottomette a Cristo secondo le parole di San Paolo (*Ef* 6, 5). Il superiore deve esercitare la sua funzione come colui che si sottomette a Cristo: prima agire, poi insegnare. Il subordinato deve obbedire e sottomettersi come colui che obbedisce a Cristo stesso.¹³⁷ Dopo Dio, è necessario amare come Dio stesso coloro che ci conducono a Dio.¹³⁸ San Giovanni Climaco afferma esplicitamente che la fiducia e l'amore verso il padre spirituale conducono a Dio.¹³⁹

Ritratto di un padre spirituale

A titolo di sintesi delle riflessioni precedenti, presentiamo il ritratto di un padre spirituale così come lo descrive Simeone il Nuovo Teologo, monaco, mistico e teologo bizantino del X secolo.¹⁴⁰ „Colui che, dopo un'attenta analisi di sé stesso, scopre di essere libero da ogni desiderio di vanità, senza il minimo segno di piacere o desiderio materiale, puro da ogni avarizia e egoismo, dotato di perfetta moderazione, senza inclinazione alla collera; colui che ha raggiunto un amore così grande per Dio che solo sentendo il nome di Cristo si infiamma immediatamente d'amore fino alle lacrime, e piange anche per i suoi fratelli, perché considera i peccati degli altri come propri, pur ritenendosi il più grande peccatore; se infine vede che la grazia dello Spirito Santo lo illumina meravigliosamente, fino a rendere il suo cuore simile al sole, se vede in sé chiaramente rinnovato il miracolo del rovetto ardente, così che, pur bruciando per l'unione della sua anima con il fuoco inaccessibile della divinità, non ne è consumato, perché è libero da tutte le passioni; inoltre, se si umilia al punto da considerarsi indegno e incapace di tale onore, perché conosce la debolezza della natura umana, e tuttavia ripone tutta la sua fiducia nella grazia divina e nel potere che essa gli conferisce; se intraprende tale opera con gioia, perché spinto dal fervore della grazia, senza alcuna riflessione umana; se offre la propria vita per i suoi fratelli senza altro scopo che quello di adempiere al comandamento di Dio e praticare l'amore per il prossimo, allora sarà un vero padre spirituale. Oltre a ciò che abbiamo detto, è anche necessario che abbia l'intelletto libero da ogni idea mondana, che sia rivestito dei magnifici ornamenti dell'umiltà, che non abbia alcuna inclinazione o predilezione particolare per coloro che lo aiutano nel suo compito, né ombra di malizia o avversione nel cuore verso coloro che gli si oppongono, ma che tratti tutti con la stessa bontà, la stessa semplicità, la stessa sincerità d'animo.“¹⁴¹ „E nonostante tutto ciò, non deve osare accettare questa dignità senza il consiglio e il permesso del suo padre spirituale. Deve invece umiliarsi e agire solo su suo ordine e preghiera, e accettare questo ufficio esclusivamente per la salvezza dei fratelli. Se però sa che il suo

¹³⁷ Teodoro, lib. II, *Epistola* 43, PG 99, 1245 C.

¹³⁸ Porov. *Padre, dimmi*, p. 210.

¹³⁹ Porov. *Padre, dimmi*, p. 213.

¹⁴⁰ Nota: Simeone il Nuovo Teologo era un monaco orientale, i cui scritti hanno avuto una grande influenza sulla teologia e la spiritualità dell'Oriente. Nacque nel 949 in una nobile famiglia a Galata, in Paphlagonia (Asia Minore). Morì il 12 marzo 1022. Porov. anche: *Katechéza Svätého Otca Benedikta XVI*. 17.9.2009. In: <https://dku.abuba.sk/node/702>, 01.10.2025.

¹⁴¹ SYMÉON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: *Logos* 88, Venezia : ed. Denis de Zagora, 1790, p. 507; PG 120, 435 AC.

padre spirituale ha la stessa grazia dello Spirito Santo ed è stato riconosciuto degno di ricevere la stessa conoscenza e saggezza, allora non gli dirà mai nulla che sia contrario alla volontà di Dio, ma solo ciò che è gradito a Dio e utile alla sua anima.”¹⁴²

Cerchiamo ora di trovare nella seconda parte del contributo una risposta alla domanda su come i principi della paternità spirituale, presentati sulla base della tradizione cristiana, possano essere applicati oggi nella formazione dei sacerdoti, ma non solo dei sacerdoti.

Conclusione

L'analisi della paternità spirituale nell'antico Oriente, condotta attraverso il magistero di Irénée Hausherr e la testimonianza dei Padri, ci riconsegna un'immagine dell'accompagnamento che trascende il tempo e le categorie puramente giuridiche o intellettuali. Come abbiamo visto, il vero padre spirituale non è colui che impone una direzione esterna, ma colui che, attraverso la propria diakrisis (discernimento) e la purezza del cuore, si fa trasparenza dell'unica vera Guida, che è lo Spirito Santo.

In sintesi, i punti cardine emersi delineano un modello di accompagnamento fondato su tre pilastri:

L'esperienza prima della dottrina: La guida è autentica solo se nasce da una vita vissuta nell'ascesi e nel silenzio. Non si può condurre l'altro verso una meta (la salvezza) che il padre stesso non stia attivamente perseguendo.

La carità come „portare i pesi“: L'accompagnamento non è un mero esercizio di ascolto, ma una forma di amore vicario in cui il padre prega, soffre e intercede per il figlio, partecipando attivamente alla sua lotta spirituale.

L'arte della parola e del silenzio: Il „dirmi una parola“ dei padri del deserto non è un'istruzione teorica, ma un evento spirituale personalizzato, che richiede al pastore la rara virtù della prudenza e della discrezione.

Oggi, in un contesto ecclesiale segnato da sfide antropologiche e crisi di fede riscoprire la paternità spirituale significa superare il rischio di una pastorale ridotta a gestione burocratica o consulenza psicologica.

Il ritratto del padre spirituale delineato da alcuni autori menzionati da I. Hausherr rimane un ideale attuale: una figura capace di infondere coraggio attraverso la propria santità e umiltà. In definitiva, l'accompagnamento spirituale nella tradizione orientale ci insegna che la crescita dell'anima non può mai essere un cammino solitario, ma richiede una relazione filiale in cui l'obbedienza del discepolo e la sapienza del padre convergono nell'unico obiettivo della configurazione a Cristo.

BIBLIOGRAPHY:

Adversus Hecereses, V, 8, 1, PG 7, 1142 B; ed. W. W. Harvey, t. 2, Cambridge 1857.

Apoftegmi.

BENNER, D. G.: *Sacred Companions: The Gift of Spiritual Friendship and Direction*, Downers Grove, Illinois USA : InterVarsity Press, 2004.

¹⁴² SYMÉON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: *Logos* 88, Venezia : ed. Denis de Zagora, 1790, p. 207, col.2.

- BREMOND, H.: *Les Pères du désert*, t. 1, „Les moralistes chrétiens“, Introduzione, Parigi 1927, p. XLV.
- BÜCHSEL, F.: *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1929; H. Leisegang, *Pneuma hagion*, Lipsia : 1922. GÄCHTER, P.: Zum Pneumabegriff des hl. Paulus. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 53 (1929), 345 – 408.
- BUNGE, G.: *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, Kraków : Tyniec-Wydawnictwo Benedyktynów, 2011.
- CASSIANO: *Collatio* II, *De discretione* 2, PL 49, 525 – 527.
- Collatio* XVIII, *De tribus antiquis generibus monachorum*, 17, PL 49, 1124 A.
- CULLIGAN, K. G., OCD: *Spiritual direction. Contemporary Readings*. Eugene, Oregon : Wipf and Stock, 2010. 238s. ISBN: 13: 978-1-60899-563-9.
- De cantate* III, 34, 35, PG 90, 1027 BC.
- De caritate* III, 34, 35, PG 90, 1027 BC.
- DUFKA, P., SJ: *Duchovné sprevádzanie podľa tradície kresťanského Východu. Príhovory pre Vatikánsky rozhlas*. Trnava : Dobrá kniha, 2018.
- Epistolarum Liberi* IV, *epistola* 14, Chionio Silentario, col. 556 – 557.
- FRANKENBERG, W.: *Evagrius Ponticus*, Berlino : 1912.
- FRANCESCO, Papa: *Evangelii gaudium*. Esortazione apostolica. Roma : 24 novembre 2013.
- FRANCESCO, Papa: *Christus vivit*. Esortazione apostolica post-sinodale. Roma : 25 marzo 2019.
- GOGOLA, J. W., OCD.: *Teológia spoločenstva s Bohom*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005.
- GÄCHTER, P.: „Zum Pneumabegriff des hl. Paulus“ In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 53 (1929), 345 – 408.
- HAUSHERR, I., SJ: *Padre, dimmi una parola. La Direzione spirituale nell'antico Oriente*. Bresseo di Teolo : Edizioni scritti monastici Abbazia di Praglia, 2012.
- HAUSHERR, I., SJ: *Spiritual Direction In The Early Christian East*. Collegeville : Cistercian Publications, Liturgical Press, 1990.
- HIZYCKI, Sz., OSB: *Kierownictwo duchowe według Ojców pustyni, Antologia i komentarz*, Kraków : Tyniec-Wydawnictwo Benedyktynów, 2012.
- Hypotyposis di San Christodulo* n. 28, ed. MIKLOSICH, F. – MÜLLER, J.: *Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, VI, Vindobonae : 1860-90.
- CHENU, M. D.: „Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique“. In: „*Revue d'Histoire Ecclésiastique*“ 49/1 (1954), 59 – 89.
- JÁN PAVOL II.: *Orientale lumen. Apoštolský list Episkopátu, kléru a veriacim k stému výročiu apoštolského listu Orientalium dignitas od pápeža Leva XIII*. In: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/orientale-lumen>, 02.05.1995.
- Katechéza Svätého Otca Benedikta XVI*. 17.9.2009. In: <https://dku.abuba.sk/node/702>, 01.10.2025.
- LEMAITRE, J.: „Caractères généraux de la contemplation véritable“ In: *Dictionnaire de Spiritualité*, Parigi: 1953.
- Lettera*, 358.
- Lettera* 459, p. 227; 503, 504, 505.
- Lettera a San Platone, Epistola*, lib. I, 2, PG 99, 909 B.
- MAREK PUSTOVNÍK: *De his qui putant se ex operibus iustificari*, n. 139, PG 65, 952 B.
- Martirium Polycarpi*, op. cit. 16, 2.
- MEYER, L.: *Saint Jean Chrysostome, maitre de perfection chrétienne*, Parigi : 1934.
- MEYNARD, A.M., OP: *Duchovní život*. Olomouc : MCM, 2004.
- Nuovo Testamento*.
- NOUWEN, H.: *Spiritual Direction. Wisdom for the long walk of faith*. London : SPCK, 2011. 172s. ISBN: 978-0-281-06422-9.
- Regulae fusius tractatae* 42, PG 31, 1028 D.
- RUFFING, J. K.: *Spiritual Direction: Beyond the Beginnings*. Mahwah, New Jersey USA : Paulist Press, 2000. 192s. ISBN: 0809139588.
- SMIRNOV, S. J.: *Douchovni Otetz v drevnei Vostocnoi tserkvi*. I, Serghiev Posad, 1906.
- Santo ATANASIO: *De Virginitate*, 21, PG 28, 276 D f.
- SYMÉON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: *Logos* 88, Venezia : ed. Denis de Zagora, 1790, p. 507; PG 120, 435 AC.
- Teodoro, lib. II, *Epistola* 43, PG 99.

Vita Antonii, 87, PG 26.

Vitae Patrum V, X *De discretione* 19, PL 73, 915 D, ed. Heribert Rosweyd, 1615.

Vitae Patrum, N, XVII *De charitate*, 19, PL 73, 976; cfr. III, 181, col. 799 B; VII, XXVIII *De labore sanctorum*, 4, col. 1050 C.

WIDER, D., OCD: *Spoločná cesta*. Versione elettronica da collezione privata.

From the Collegia Illicita to Edicta Maxima: The Legal Basis of the Anti-Christian Policy of the Roman Empire under Diocletian

ADRIAN MAREK KOSENDIAK

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3917-0495>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: The article analyzes the legal basis of anti-Christian policy in the Roman Empire from the mid-third century to the Great Persecution, with particular focus on the reign of Diocletian. It argues that the traditional scheme of the “ten persecutions” should be treated primarily as a theological and symbolic model rather than as a precise legal-historical periodization. In its place, the study applies a two-stage framework: local and occasional repression before Decius, and increasingly universal, centrally directed persecution from Decius to Diocletian. The core of the analysis is the four edicts of 303–304, which transformed earlier practices into a coherent imperial legislative program aimed at Christian institutions, clergy and worship. Drawing on patristic sources, Roman legal categories and modern historical-legal scholarship, the article shows that Diocletian’s policy was connected with tetrarchic centralization, the renewal of *pax deorum* and the protection of imperial unity.

Keywords: Diocletian. Edicta maxima. Collegia illicita. Roman law. Pax deorum. Cognitio extra ordinem. Maiestas. Christian persecution. Tetrarchy. Persecution edicts.

Introduction and methodology

From the very beginning, Christianity developed in close connection with the history of the ancient world, becoming part of the social, political and legal processes of the Roman Empire. As John Paul II noted, „Christianity is a religion immersed in history“¹ – its fate cannot be considered in isolation from the state structures and the imperial cult of the time. The memory of the martyrs², recorded in patristic sources and liturgy, is not only a story of the heroism of faith, but also a testimony of social tensions and the operation of the law, which was to protect the *pax deorum* – peace with the gods, the foundation of the Roman community.

Scholars have long observed that the history of Christian persecution has been presented in a highly schematic manner for centuries. The motif of the “ten persecutions”, associated with Augustine’s *De civitate Dei* and developed in later Christian historiography, served primarily a symbolic and theological function by referring to the plagues of Egypt; it should not be treated as a precise legal chronology of imperial policy. Only a critical analysis of both Christian sources (Eusebius, Lactantius,

¹ JOHN PAUL II: *Apostolic Letter Novo Millennio Ineunte*, Wrocław 2001, n. 5, p. 9.

² Pozri MUSURILLO, H.: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, pp. 15 – 20; Pozri CASTELLI, E. A.: *Martyrdom and Memory*, New York 2004, pp. 34 – 41; Pozri BROWN, P.: *The Cult of the Saints*, Chicago 1981, pp. 70 – 74; Pozri BOWERSOCK, G.: *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995, pp. 42 – 45.

Cyprian and Tertullian) and secular evidence allows us to see that, until the middle of the third century, repressions were mostly sporadic and resulted from the decisions of local governors or short-term political needs. Universally controlled persecution did not begin until the edict of Decius, while a full legislative system in this area was introduced by Diocletian.

In its classical form, the scheme of the “ten persecutions” usually presents persecution as a sequence of ten distinct waves: under Nero, Domitian, Trajan, Marcus Aurelius, Septimius Severus, Maximinus Thrax, Decius, Valerian, Aurelian and Diocletian. The model had a strong symbolic and catechetical function, especially because of its connection with the biblical image of the plagues of Egypt. It should therefore not be read as a precise legal chronology. Some episodes were local and dependent on provincial practice, whereas only the measures of Decius and, above all, Diocletian acquired the character of empire-wide coercive policy.

This article therefore adopts a two-part chronological division: the period of local persecution (from Nero to Gallienus) and the period of universal persecution (from Decius to Diocletian). The analysis focuses on the four edicts of Diocletian from 303-304 (*edicta maxima*), which for the first time in the history of the Roman Empire gave anti-Christian repression the form of a coherent legislative program.

The article is based on an interdisciplinary approach, combining three perspectives:

1. History of the Church – the use of patristic sources (Eusebius, Lactantius, Cyprian, Tertullian) and the acts of martyrs, taking into account their rhetoric and apologetic goals.
2. History of the Roman state – placing persecution in the context of political and military crises of the third century, tetrarchy reforms and the restoration of the unity of the Empire³.
3. History of Roman law – analysis of the concepts of *collegia illicita*⁴, *crimen maiestatis* and the *cognitio extra ordinem* procedure, as well as a comparison of Diocletian's edicts with earlier imperial rescripts (e.g. Trajan and Hadrian⁵).

3 Pozri DE STE. CROIX, G. E. M.: *Why Were the Early Christians Persecuted?* In: *Past & Present*, no. 26 (1963), pp. 6 – 38; Pozri CORKE-WEBSTER, J.: *By Whom Were Early Christians Persecuted?* In: *Past & Present* 261, London (2023), pp. 3 – 46; Porov. WILKEN, R. L.: *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven 2003, pp. 98 – 105.

4 Pozri BAUMAN, R. A.: *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London 1996, pp. 102 – 108; HARRIES, J.: *Law and Empire in Late Antiquity*, pp. 154 – 156.

5 TRAJAN: *Epistulae*, X, 97; Pozri *The First Witnesses*, In: *Writings of the Apostolic Fathers*, trans. A. ŚWIDERKÓWNA, [introduction, commentary and edit] M. STAROWIEYSKI, Kraków 1998, pp. 358 – 365; PLINY THE YOUNGER: *Letters*, X, 96, trans. J. SCHYNADER, In: *Anthology of the Antique Letter*, Wrocław 1959, p. 21; DANIELOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, p. 81.; TERTULLIAN: *Apologeticus*, II, 6 – 9, trans. J. SAJDAK, In: *Writings of the Church Fathers* 20, Poznań 1947, p. 10; Porov. EUSEBIUS OF CAESAREA: *The History of the Church*, III, 33, pp. 133 – 134; Porov. https://www.researchgate.net/publication/370599633_Pliny_the_Younger_Correspondence_with_Emperor_Trajan_translation, accessed: 9.11.2025; Pozri DĘBIŃSKI, A. – JOŃCA, M. – LERACZYK, I. – ŁUKA, A. (eds.): *Correspondence of Pliny the Younger with Emperor Trajan*, Lublin 2017, vols. 1 – 2, pp. 482+346.

The following research tools were used:

Analysis and criticism of sources: Christian accounts are compared with legal documents and modern studies (among others Daniélou, Marrou, Simon, Bihlmeyer, Tüchle, Kumor).⁶

Chronological-problematic method: local persecution is first discussed, and then the evolution of the legal bases of repression up to the edicts of Diocletian is presented.

Legal-historical synthesis: a juxtaposition of political, religious, and legal facts in order to show that Diocletian's edicts were a tool for centralizing power and protecting the *pax deorum*, and not just an expression of religious intolerance.

The methodology outlined in this way allows us to grasp both the spiritual dimension of the testimony of Christians and the legal mechanisms through which the imperial power tried to control the religious life of its subjects. The analysis was carried out on the basis of an interdisciplinary approach, integrating the history of the Church, the history of the Roman state and the history of law. Such a research model allows us to grasp the persecution of Christians not only as a religious phenomenon, but above all as an element of legal practice and power policy in the Empire. In addition, the method of historical-dogmatic interpretation, typical of legal sciences, was used. It consists in the analysis of legal norms in their historical context and the interpretation of their meaning according to the principles used in the Roman legal system. Thanks to this method, it was possible to reconstruct the function of Diocletian's edicts within the legal order of the Empire and compare them with earlier solutions.

State of research and historiographical context

Contemporary research on the persecutions of Diocletian is increasingly moving away from purely narrative and martyrological approaches, emphasizing their legal, administrative and political dimensions⁷. The prevailing view in the literature on the subject is that the repressions of 303 – 304 should be interpreted in close connection with the reforms of the tetrarchy and the attempt to rebuild the unity of the Empire through the renewal of traditional religious practices and *pax deorum*⁸.

Some scholars emphasize the continuity of Diocletian's policy with the earlier actions of the emperors, especially the sacrificial edict of Decius and the repressions during the reign of Valerian, interpreting the persecution as an intensification of the already existing mechanisms of religious control⁹. Other authors, however, emphasize the element of breakthrough, pointing to the unprecedented use of

⁶ BIHLMAYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, pp. 97 – 101; DANIELLOU, J. – MARROU, H. I.: *History of the Church*, vol. I, pp. 165 – 179.

⁷ DE STE. CROIX, G. E. M.: *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford 2006, pp. 105 – 132.

⁸ REES, R.: *Diocletian and the Tetrarchy*, Edinburgh 2004, pp. 85 – 103; ANDO, C.: *The Matter of the Gods: Religion and Ius Publicum*, Berkeley 2009, pp. 130 – 154; HARRIES, J.: *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 2007, pp. 41 – 66.

⁹ LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*, London 2006, pp. 587 – 604.

edicts as nationwide legal norms that systematically excluded the Church from the legal order of the Empire¹⁰.

A separate research stream, inspired by Lactantius message, draws attention to the personal role of Galerius and ideological and divination factors as a direct impulse to the escalation of repression¹¹. However, this interpretation does not exhaust the legal significance of the Diocletian edicts, which should be seen primarily as an element of a long-term strategy of centralizing power and subordinating religious life to the interests of the state¹².

This article fits into this dispute by proposing a historical and legal synthesis. The study points out that although Diocletian's policy shows elements of continuity with earlier practices, the four edicts from 303-304 constitute a qualitatively new stage in the history of Roman law – the first coherent, nationwide legislative program aimed at Christianity.

The Persecution of Christians from Decius to Diocletian (249-284)

The second half of the third century was a time of profound changes in the Roman Empire. After the fall of the Severian dynasty (235 AD), imperial power weakened, and numerous usurpations and economic crises led to political instability. The borders of the Empire were threatened by invasions by the Goths and Persians, and internal social tensions deepened the administrative chaos. In this climate, the Roman elites began to see Christians as a potential threat to *the pax deorum* and the unity of the state, although the Church had developed relatively peacefully so far, especially in the first half of the third century¹³.

The initial concern was caused by local repressions under Emperor Maximinus Thrax (235-238), who attacked the ecclesiastical elites, especially bishops, seeing them as a threat to public order¹⁴. However, the real breakthrough came only during the reign of Emperor Decius (249-251). Faced with a crisis of authority and external defeats, Decius decided to issue the first universal edict against Christians in history. The document, issued in late 249 or early 250, mandated all citizens of the Empire to participate in public sacrifices in honor of the gods and the emperor (*supplicatio*).¹⁵ Those who obeyed the order received a written certificate (*libellus*), confirming loyalty to the state¹⁶.

The Edict of Decius did not explicitly prohibit Christianity or require denunciation, but introduced the obligation of pagan practices as a condition for the preservation of civil rights. Refusing to offer a sacrifice was tantamount to rebelling against

¹⁰ ANDO, C.: *Imperial Rome AD 193 – 284*, Edinburgh 2012, pp. 211 – 229; RIVES, J. B.: *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, JRS 89 (1999), pp. 135 – 154; POTTER, D.: *The Roman Empire at Bay*, London-New York 2004, pp. 451 – 470.

¹¹ BARNES, T. D.: *Sossianus Hierocles and the Great Persecution*, *Harvard Theological Review* 80 (1976), pp. 241 – 252.

¹² HARRIES, J.: *Law and Crime in the Roman World*, Cambridge 2007, pp. 145 – 160.

¹³ KUMOR, B.: *History of the Church*, vol. I, Lublin 2001, p. 47.

¹⁴ KUMOR, B.: *History of the Church*, pp. 47 – 48.

¹⁵ SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I-IV Centuries*, pp. 205 – 207.

¹⁶ BIHLMEYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, pp. 97 – 99.

the state, which put Christians on the charge of *crimen maiestatis*¹⁷. In practice, this led to the confiscation of property, prisons, exiles to mines, and in extreme cases – to executions. Among the victims was Pope Fabian, and many of the faithful, fearing reprisals, made an apostasy (*lapsi*), which became a serious pastoral problem in the Church¹⁸.

After the death of Decius, his successors – Trebonian, Gallus and Valerian – continued the policy of repression. Valerian¹⁹, initially tolerant, issued the first edict in 257 prohibiting Christian worship and gatherings in cemeteries²⁰, and the following year a second edict ordering the immediate execution of clergy and the confiscation of the property of Christians from the upper social classes²¹. As a result of these decrees, Pope Sixtus II and bishops Fructuosus of Tarragona, Dionysius of Alexandria and Cyprian of Carthage were killed. Valerian's policy was of a systemic repression character, but it still did not constitute a uniform legislative program – the edicts were a reaction to temporary crises in the state²².

The breakthrough came during the reign of Gallienus (260-268), who promulgated an edict of tolerance, restoring the looted cemeteries to the Church and recognizing its existence (*religio licita*). This rescript was the first formal act in history that introduced some form of religious freedom in practice in the Empire. Peace also persisted under Aurelian (270-275), despite his efforts to renew the imperial cult. It was not until the reign of Diocletian (284-305) that the situation changed radically: this ruler carried out a broad administrative and military reform (tetrarchy), which included the religious renewal of the state. Christianity, growing in number

¹⁷ UMIŃSKI, J.: *History of the Church*, vol. I, Opole 1959, pp. 55 – 56; Pozri CYPRIAN: *Letters*, 55, 9, W. SZOŁDROWSKI, In: *Writings of the Early Christian Writers*, vol. I, Warsaw 1969, p. 243; RIVES, J. B.: *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, pp. 138 – 145; ANDO, C.: *Imperial Ideology and Provincial Loyalty*, Berkeley 2013, pp. 105 – 120.

¹⁸ CYPRIAN: *De lapsis*, 5 – 7, trans. J. CZUJ, In: *Publishing House of the Church Fathers*, Warsaw 1975; CYPRIAN: *Letters*, trans. W. SZOŁDROWSKI, In: *Writings of the Early Christian Writers*, vol. I, Warsaw 1969, p. 55; Pozri KOSENDIAK, A.: *The Persecution of Christians in the Eastern Empire during the Times of Emperor Diocletian in the Years 284 – 313*, pp. 75 – 76; Pozri GRZYWACZEWSKI, J.: *The Great persecution and the reconciliation of the lapsi*, In: UKSW Scientific Publishing House, Warsaw 2015, pp. 161; KAHLOS, M.: *Religious Dissent in Late Antiquity*, Oxford 2019, pp. 24 – 29; Pozri RIVES, R. A.: *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, Cambridge: *Journal of Roman Studies*, vol. 89 (1999), pp. 135 – 154; P. Oxy. 2601, 2611; P. Mich. inv. 3608.

¹⁹ Pozri KOSENDIAK, A.: *The Persecution of Christians in the Eastern Empire during the Times of Emperor Diocletian in the Years 284 – 313*, pp. 47 – 49.

²⁰ Pozri BARNES, T. D.: *Legislation against the Christians*, *Journal of Roman Studies* 58 (1968), pp. 34 – 38; CORCORAN, S.: *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284 – 324*, Oxford 2000, pp. 386 – 392.

²¹ CYPRIAN: *Letters*, LXXX, 1,9, p. 308; *H.E.*, VII, 11.

²² DANIELLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, pp. 165 – 168; Porov. RIVES, J. B.: *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, *Journal of Roman Studies*, pp. 135 – 154; Pozri IBID.: *Religion and Authority in Roman Carthage: From Augustus to Constantine*, In: OUP Oxford, Oxford 1995, p. 348; Pozri HEALY, P. J.: *The Valerian Persecution: A Study of the Relations Between Church and State in the Third Century A*, in: *Legare Street Press*, Charleston 2022, p. 300; Porov. SELINGER, R.: *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, In: *Peter Lang*, Lausanne 2002, p. 179.

and organized, began to be seen not as a local problem, but as a threat to the unity of the Empire.

Compared to earlier repressions, the actions of Decius and Valerian were more formalized legally, but they still did not create a uniform anti-Christian code²³. It was Diocletian and his co-rulers who introduced four edicts (303-304), which can be considered the first comprehensive legislative program against the Church. This fact is a phenomenon in the history of Roman law – it transformed persecution from local and ad hoc into a universal and planned religious policy²⁴.

Diocletian's Edicts: destruction of worship, degradation of legal status, arrest of the clergy and forced sacrifices

In February 303, after a series of court consultations and auspices, the first of the four edicts of persecution was promulgated – an act of the nature of *an edictum generale*, valid throughout the Empire. Its provisions were multi-layered: it ordered the demolition of houses of Christian congregations, the confiscation and handing over of sacred texts, the dissolution of communities and the deprivation of Christian public rights (*honores, dignitates*, the possibility of pursuing claims).²⁵ In contrast to the previous solutions – ad hoc and local – we are dealing here with a general norm, the aim of which was to exclude the Church from the legal order of the state and to permanently designate it as a category of prohibited associations (*collegia illicita*).²⁶

Christian sources report quite unanimously on the extent of repression. Lactantius, describing the events in Nicomedia, emphasizes the primacy of symbolic destruction: first the church was demolished, then the edict was promulgated in the forum, and finally the searches and confiscation of books (*librorum scrutatio*) began²⁷. Eusebius adds that along with the temples, church archives and liturgical equipment were destroyed in order to interrupt the material continuity of worship²⁸. This dimension of „legislation targeting property“ (confiscation and destruction of *the res sacrae*) was as important as sanctions against individuals, because it struck at institutional memory and community governance.

The edict did not yet prescribe a universal *sacrificium*, but it introduced severe civil consequences for the followers of Christ. In particular, it was about the loss of judicial protection and legal capacity – a Christian could not defend his own rights, lost the ability to hold office and was exposed to torture in the course of proceedings

²³ Pozri POTTER, D.: *The Roman Empire at Bay*, London – New York 2004, pp. 245 – 260.

²⁴ UMIŃSKI, J.: *History of the Church*, vol. I, p. 57.

²⁵ LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 12 – 13; Porov. UMIŃSKI, J.: *History of the Church*, vol. I, p. 57.

²⁶ BIHLMAYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, pp. 100 – 101; Pozri KOSENDIAK, A.: *The Persecution of Christians in the Eastern Empire during the Time of Emperor Diocletian in the Years 284 – 313*, p. 91; Porov. ANDO, C.: *Law, Language, and Empire in the Roman Tradition*, Philadelphia 2011, pp. 67 – 89; CROOK, J. A.: *Law and Life of Rome*, Ithaca 1967, pp. 14 – 18.

²⁷ LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 12; Porov. SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I – IV Centuries*, pp. 208 – 211.

²⁸ EUSEBIUS OF CAESAREA: *The History of the Church*, VIII, 2.

(*quaestio per tormenta*).²⁹ In practice, this strengthened the recognition of Christian communities as *collegia illicita* subject to dissolution, which opened the way for the takeover of church property by the tax authorities and municipalities³⁰.

From the point of view of legislative technique, Diocletian's edict referred to the method of „imperial mandates“ (general norms), already known in Roman law, and its execution was entrusted to provincial governors, who used the *cognitio extra ordinem procedure*. This explains the differences in the intensity of repression: stricter enforcement in the East (Galerius' sphere of influence), slightly milder in Italy and Africa, where property sanctions were more often resorted to than life imprisonment³¹.

An important *novelty* was also the scale of interference in the sphere of „symbolic goods“ of the Church. The order to burn books – *Scripturae divinae traditio* – created a new category of guilt and shame within Christianity (the dispute over *traditores*), which in the perspective of canon law of the fourth century brought long disciplinary repercussions³². On the other hand, the forced dissolution of Christian communities and colleges, although formally rooted in the practice of Roman supervision of associations, was unprecedented in scope: it covered all provinces and was supported by a broad administrative campaign (property inventories, sealing of archives, interrogations of the clergy).³³

In the source tradition, the question of the causative motive returns: Lactantius emphasizes the role of Galerius, who was supposed to persuade Diocletian to take a tougher course³⁴. Regardless of the assessment of this testimony, it remains consistent with the logic of the tetrarchy reforms to read the edict as a tool for restoring *pax deorum* and state discipline – the Church appeared not so much as a „foreign religion“ as a „corporation“ competing with the state for the loyalty of citizens³⁵.

From the perspective of the history of law, the first edict makes persecution a normative project: it is clearly distinguished from the ad hoc actions of the time of Nero or from the policies of Decius and Valerian. While Decius forced an act of loyalty (*supplicatio*) and documented it with *libelli*, Diocletian – before resorting to sacrificial coercion – first „removed the Church from the law“: he deprived it of places, books, personality and judicial protection. This sequence of measures reveals the conscious, phased nature of the legislative agenda³⁶.

²⁹ SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I – IV Centuries*, pp. 211 – 214.

³⁰ DANIELLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, pp. 168 – 170.

³¹ BIHLMEYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, pp. 100 – 101.

³² UMIŃSKI, J.: *History of the Church*, vol. I, p. 57; Pozri tiež EUSEBIUS OF CAESAREA: *HE*, VIII, 2 – 3.

³³ SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I – IV Centuries*, pp. 214 – 217; Pozri WILLIAMS, S.: *Diocletian and the Roman Recovery*, London 1997, pp. 142 – 160.

³⁴ LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 11 – 13.

³⁵ DANIELLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, pp. 165 – 171; cf. RÜPKE, J.: *Religion of the Romans*, Cambridge 2007, pp. 220 – 237; Pozri BEARD, M. – NORTH, J. – PRICE, S.: *Religions of Rome*, Cambridge 1998, vol. I, pp. 312 – 330.

³⁶ Porov. f. comparative approach: SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity I – IV Centuries*, pp. 205 – 217; UMIŃSKI, J.: *History of the Church*, vol. I, pp. 55 – 57.

The second edict of Diocletian, promulgated in 303, intensified the repressions, which the first edict limited mainly to the destruction of places of worship, books and depriving Christians of public rights. The new act ordered the general arrest of all Christian clergy-bishops, priests, and deacons-and their imprisonment until they offered sacrifices to pagan deities³⁷. This was an unprecedented step in the history of Roman law: for the first time, membership in the ecclesiastical hierarchy itself became the basis of legal responsibility, and the edict was nationwide in nature, covering all provinces.

Lactantius emphasizes that this order caused a wave of arrests, especially in the East, where the influence of Caesar Galerius prompted the governors to act vigorously³⁸. Eusebius, recounting the events in the *History Ecclesiastica*, adds that in some provinces the condition for release was the offering of even a symbolic sacrifice (*sacrificium*), which was used to break the morale of the clergy and compromise their authority³⁹.

A comparison with Valerian's earlier policy (257–258) reveals an important difference. In the first edict, Valerian limited himself to banning gatherings and worship, and in the second he ordered the execution of high-level clergy and the confiscation of the property of wealthy Christians⁴⁰. However, these actions were reactive, related to internal crises and external threats. Diocletian, on the other hand, included the repression of the clergy in a long-term, planned program of rebuilding *pax deorum* and social discipline, giving them the rank of universal law.

In terms of legal technique, the *cognitio extra ordinem* procedure was used, which allowed the provincial governors to conduct proceedings flexibly, and at the same time allowed the emperor to maintain control over the course of the trials. The clergy were treated as members of the *collegium illicita*, and their detention in prisons was preventive – it gave the authorities time to exert psychological and religious pressure⁴¹.

In the context of the policy of the Tetrarchy, this edict should be understood as the second stage of a consciously planned escalation: after striking at the material structures of the Church (the first edict), the authorities struck at its leadership cadres. This strategy was intended to break the resistance of Christians without immediate bloodshed, while showing that the Empire could use the law as a subtle but effective tool of social control⁴².

Diocletian's third edict, issued in the second half of 303, marked the next stage of the escalation of repression. While the first edict hit the material structures of the Church, and the second against the leadership cadres, this document introduced the compulsion of Christian clergy to offer sacrifices to pagan deities as a condition for

³⁷ LACTANTUS: *De mortibus persecutorum*, 13, pp. 112 – 113; Porov. UMIŃSKI, J.: *History of the Church*, vol. I, p. 57; BARNES, T. D.: *Sossianus Hierocles and the Great Persecution*, pp. 241 – 245.

³⁸ LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 14, pp. 114 – 115.

³⁹ EUSEBIUS OF CAESAREA: *The History of the Church*, VIII, 6.

⁴⁰ CYPRIAN: *Letters*, LXXX, 1; Porov. DANIÉLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, pp. 165 – 168.

⁴¹ BIHLMEYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, pp. 100 – 101.

⁴² SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I – IV Centuries*, pp. 214 – 217.

their release from prison and the restoration of civil rights⁴³. In practice, this edict was supposed to break the morale of the Church and break its hierarchy, forcing the clergy to act contrary to the faith.

Lactantius describes that prisons throughout the Empire were overflowing with detained clergy after the Second Edict, prompting the authorities to issue a new decree: clergy who refused to make a sacrifice were to be subjected to torture and the death penalty⁴⁴. Eusebius of Caesarea confirms this account in *the History Ecclesiastica*, adding that in some provinces (especially in the East) the governors showed particular zeal to obtain from the clergy, at least a symbolic gesture of submission⁴⁵.

Compared to the policy of earlier emperors, this edict represented a qualitative change. Valerian punished the highest clergy with executions and confiscations⁴⁶, but he did not apply universal religious coercion to the entire clergy. Diocletian, on the other hand, used the law as an instrument of mass pressure, using the *cognitio extra ordinem* procedure and the threat of losing property and life to force public acts of worship. In this way, the state clearly defined religious fidelity as the touchstone of political loyalty, linking *the sacrificium* to the concept of *maiestas*⁴⁷.

This edict also set an important precedent: by giving the sacrificial duty the rank of universal law (rather than an ad hoc order of the governor), it strengthened the belief that the emperor is the supreme guarantor of *pax deorum*. From a legal point of view, the Christian religion ceased to be just a forbidden association (*collegium illicitum*), and became a formal crime against the unity of the state. It was this change that made it possible to introduce the fourth edict – already covering all the inhabitants of the Empire – the following year⁴⁸.

The fourth edict, issued at the beginning of 304, was the culmination of the entire program of persecution. Unlike previous documents, which focused on the Church's property, clergy, and structures, this legislative act made it mandatory for the entire Roman society to make sacrifices – all the inhabitants of the Empire without exception⁴⁹. It was ordered that every citizen perform a *sacrificium* in the presence of state officials, and refusal was to be punished by torture, exile or death.

Lactantius emphasizes that this was a move by Galerius, who was to convince Diocletian to maximally intensify repression⁵⁰. Eusebius of Caesarea describes mass interrogations and executions, especially in the eastern provinces, where governors showed particular zeal in the application of the edict⁵¹. In Italy and Africa, repres-

43 LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 15, pp. 116 – 117.

44 LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 15, pp. 117 – 118.

45 EUSEBIUS OF CAESAREA: *The History of the Church*, VIII, 6 – 7, pp. 421 – 422.

46 CYPRIAN: *Letters*, LXXX, 1, pp. 233 – 234; Porov. DANÉLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, pp. 165 – 168.

47 SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I – IV Centuries*, pp. 215 – 216; ANDO, C.: *Law, Language, and Empire*, Philadelphia 2011, pp. 98 – 113.

48 BIHLMAYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, p. 101.

49 LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 17, pp. 119 – 120.

50 LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 18, pp. 120 – 121.

51 EUSEBIUS OF CAESAREA: *The History of the Church*, VIII, 6 – 7, pp. 422 – 423.

sion sometimes took a milder form – limited to confiscation or exile – but the legal principle of universality was maintained.

In the context of earlier persecutions, this edict introduced a new quality: for the first time, Roman law explicitly and universally recognized the refusal of an act of state worship as a crime against the state⁵². Decius' earlier actions (249-251) also imposed a sacrificial duty, but not within the framework of such a systematic and multi-stage legislative policy⁵³. Valerian mainly attacked the elites, and his decrees were of an ad hoc nature⁵⁴. Diocletian, on the other hand, used the edict as a tool for centralizing power and renewing the *pax deorum*, treating Christians as not only a religious but also a political threat.

The fourth edict was applied using the *cognitio extra ordinem procedure*, which gave the governors flexibility in conducting trials and imposing punishments. This law also allowed for the confiscation of property and social degradation of the convicts, which effectively weakened the economic structures of Christian communities⁵⁵. The edict created an atmosphere of legal terror, in which the religious act – sacrifice – became the only proof of loyalty to the emperor and the state.

In a legal sense, the fourth edict can be considered the first fully universal „anti-Christian code“ in the history of the Empire. However, it was not a new invention – it combined elements of earlier experiences (Decius, Valerian) with the new mechanisms of Diocletian's central power. The phenomenon of this act is that it made persecution part of the Roman legal system, and not just an ad hoc reaction to social tensions or local unrest.⁵⁶

The importance of the edicts in the Roman legal system and their reception

Diocletian's four edicts are a unique testimony to the transformation of Roman law in late antiquity. For the first time in the history of the Empire, the repression of Christians was not an ad hoc political measure or an initiative of a local governor, but an element of a centrally controlled legislative program, anchored in the supreme imperial power⁵⁷.

In Roman law, imperial edicts had the force of the entire territory of the state and were treated as an expression of the will of *princepsa* (*voluntas principis*), equal to other sources of law – rescripts or imperial constitutions. The use of this form in the fight against Christianity showed that Diocletian's tetrarchy did not treat the Church as a marginal sect, but as a structural threat to public order and *pax deorum*^{58,59}.

⁵² BARNES, T. D.: *Early Christianity and the Roman Empire*, pp. 146 – 155.

⁵³ SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I – IV Centuries*, pp. 215 – 216.

⁵⁴ DANIÉLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, pp. 165 – 168.

⁵⁵ BIHLMAYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, p. 101.

⁵⁶ UMIŃSKI, J.: *History of the Church*, vol. I, p. 58.

⁵⁷ DANIÉLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, pp. 168 – 170.

⁵⁸ BIHLMAYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, pp. 100 – 102.

⁵⁹ SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I – IV Centuries*, pp. 215 – 217.

Lactantius in *De mortibus persecutorum* emphasizes that such a comprehensive program of repression was possible thanks to the centralization of power introduced by Diocletian and his co-rulers⁶⁰. Eusebius, although at times emotional and apologetic, also notes that the persecution was systemic in nature and covered all provinces, not just the traditionally hostile regions of the East⁶¹.

The reception of Diocletian's edicts in Christian historiography was long-lasting. As early as the fourth century, the Church treated their memory as a point of reference in discussions about fidelity to the faith (*lapsi, traditores*), and in conciliar debates, examples from the time of the tetrarchy were used to shape disciplinary canons⁶². In a broader legal and historical context, these edicts reveal the ability of Roman law to transform into an instrument of political control of religion – from ad hoc reactions under Nero to fully formulated religious „codes“⁶³.

At the same time, paradoxically, the defeat of this program – which ended with the Edict of Milan (313) – showed the limitations of the law as a tool for combating a dynamic religious movement. The application of public law against Christians did not destroy the Church, but strengthened its identity and martyrdom, which later influenced the formation of the Christian understanding of the state and law⁶⁴.

Conclusion

The analysis shows that this article makes an innovative contribution to the study of the persecution of Christians. The rejection of the traditional scheme of St. Augustine's „ten persecutions“ (*De civitate Dei*) in favor of a two-part division – into periods of local (Nero-Galien) and general (Decius-Diocletian) persecutions – reveals a new research perspective, more consistent with the realities of historical sources and legal documents⁶⁵.

It was also emphasized that Diocletian's four edicts should be understood as the first comprehensive legislative program in the history of the Empire, rooted in Roman legal categories: *collegia illicita*, *crimen maiestatis* and the *cognitio extra ordinem procedure*⁶⁶. This approach combines the analysis of public law and the history of the Church, proving that the repression of the tetrarchy was a legal and political phenomenon, and not exclusively religious.

This work is an example of the synergy of faith and reason, about which John Paul II wrote in the encyclical *Fides et ratio*: „Faith and reason are like two wings

⁶⁰ LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, 17 – 18, pp. 119 – 121.

⁶¹ EUSEBIUS OF CAESAREA: *The History of the Church*, VIII, 6 – 7, pp. 422 – 423.

⁶² CYPRIAN: *Letters*, LXXX, 1, pp. 233 – 234.

⁶³ ANDO, C.: *Imperial Rome AD 193 – 284*, Edinburgh 2012, pp. 210 – 225.

⁶⁴ KUMOR, B.: *History of the Church*, vol. I, pp. 49 – 50; WILKEN, L.: *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven 2003, pp. 167 – 180; BROWN, P.: *The Cult of the Saints*, Chicago 2014, pp. 23 – 35.

⁶⁵ AUGUSTINE: *De civitate Dei*, XVIII, 52, pp. 451 – 452; Porov. KUMOR, B.: *History of the Church*, vol. I, pp. 43 – 50.

⁶⁶ SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity of the I – IV Centuries*, pp. 215 – 217; LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, pp. 112 – 121.

on which the human spirit soars towards the contemplation of truth“.⁶⁷ The use of methods of historical criticism and dogmatic and legal interpretation shows that research on the persecution of Christians can and should combine the analysis of historical sources with an understanding of Roman law – in the spirit of unity of science and faith.

The phenomenon of Diocletian and his edicts is shown here not only as a drama of the Church, but also as an example of the functioning of law as a tool of social control and proof of the limitations of legislation in the face of dynamic religious phenomena. This approach, embedded in a reliable analysis of sources and legal categories, confirms that the persecution of Christians was not only a political fact, but also an event that permanently changed the relationship between the state and the Church in the history of the West⁶⁸.

Concluding remarks and research perspectives

The analysis also opens up further research perspectives. The historical-legal method used can be used for comparative studies of the status of other religious communities in the late Empire and the evolution of the concept of *religio licita* in the fourth century. A particularly promising direction for further research remains the analysis of the reception of legal mechanisms developed in the tetrarchic period in Constantinian legislation and in church law of late antiquity⁶⁹.

BIBLIOGRAPHY:

- ANDO, C.: *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, University of California Press, Berkeley 2013. 521 pp. ISBN-10: 0520280164.
- ANDO, C.: *Imperial Rome AD 193 – 284*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2012. 320 pp. ISBN-10: 0748620508.
- ANDO, C.: *Law, Language, and Empire in the Roman Tradition*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2011. 184 pp. ISBN-10: 0812243544.
- ANDO, C.: *The Matter of the Gods: Religion and Ius Publicum*, Berkeley : University of California Press, 2009. 266 pp. ISBN-10: 0520259866.
- AUGUSTYN: *De civitate Dei*, XVIII, 52, trans. W. Kornatowski, Warsaw 1977.
- BARNES, T. D.: *Early Christianity and the Roman Empire*, London : Variorum, 1984. 300 pp. ISBN-10: 0860781550.
- BARNES, T. D.: *Legislation against the Christians*, London : *Journal of Roman Studies* 58 (1968), pp. 33 – 55.
- BARNES, T. D.: *Constantine and Eusebius*, Cambridge : Harvard University Press, 2006. 466 pp. ISBN-10: 9780674165311.
- BARNES, T. D.: *Sossianus Hierocles and the Great Persecution*, Cambridge : *Harvard Theological Review* 80 (1976), pp. 239 – 252.
- BAUMAN, R. A.: *Crime and Punishment in Ancient Rome*, Routledge, London – New York 1996. 240 pp. ISBN-10: 041511375X.
- BEARD, M. – NORTH, J. – PRICE, S.: *Religions of Rome*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 428 pp. ISBN-10: 0521456460.

⁶⁷ JOHN PAUL II: Encyclical *Fides et Ratio*, Vatican 1998, n. 1.

⁶⁸ DANIÉLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, pp. 168 – 171; BIHLMAYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, pp. 100 – 102.

⁶⁹ RAHNER, H.: *Church and State in Early Christianity*, San Francisco 2006, p. 308.

- BIHLMAYER, K. – TÜCHLE, H.: *History of the Church*, vol. I, trans. J. KLENOWSKI, Warsaw : Loretanki Sisters Publishing House, 1971. 446 p.
- BOWERSOCK, G. W.: *Martyrdom and Rome*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995. 120 pp. ISBN-10: 0521465397.
- BROWN, P.: *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago : University of Chicago Press, 2014. 224 pp. ISBN-10: 022617526X.
- CASTELLI, E. A.: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York : Columbia University Press, 2007. 360 pp. ISBN-10: 0231129874.
- CORCORAN, S.: *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284 – 324*, Oxford : OUP Oxford, 2000. 440 pp. ISBN-10: 019815304X.
- CORKE-WEBSTER, J.: *By Whom Were Early Christians Persecuted?*, London : Past & Present 261, (2023), pp. 3 – 46.
- CORKE-WEBSTER, J.: *Trouble in Pontus: The Pliny-Trajan Correspondence on the Christians Reconsidered*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 147/2, 2017. pp. 371 – 411.
- CROOK, J. A.: *Law and Life of Rome*, Ithaca: Cornell University Press, 1967. 349. ISBN: 0801492734.
- CYPRIAN: *De lapsis*, vol. I, trans. J. CZUJ, In: *Publishing House of the Church Fathers*, Poznań 1924.
- CYPRIAN: *Letters*, trans. W. SZOŁDROWSKI, In: *Writings of the Early Christian Writers*, vol. I, Warsaw 1969.
- DANIÉLOU, J. – MARROU, H. J.: *History of the Church*, vol. I, trans. M. TARNOWSKA, Warsaw : Publishing House: PAX Publishing Institute, 1984. 420 pp. ISBN: 8321105777.
- DE STE. CROIX, G. E. M.: *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford : OUP Oxford, 2006. 416 pp. ISBN-10: 0199278121.
- DE STE. CROIX, G. E. M.: *Why Were the Early Christians Persecuted?*, Past & Present, no. 26 (1963), pp. 6 – 38.
- DEBŃSKI, A. – JOŃCA, M. – LERACZYK, I. – ŁUKA, A. (eds.): *Correspondence of Pliny the Younger with Emperor Trajan*, Lublin 2017, vol. 1, 482 pp. ISBN: 9788380614178.
- DEBŃSKI, A. – JONCA, M. – LERACZYK, I. – ŁUKA, A. (eds.): *Correspondence of Pliny the Younger with Emperor Trajan*, Lublin 2017, vol.2, 346 pp. ISBN: 9788380614185.
- DEMANDT, A.: *Die Spätantike: Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Chr.*, Munich : C. H. Beck, 1998. 515 pp. ISBN-10: 3406441076.
- Digesta Iustiniani*, ed. TH. MOMMSEN – P. KRÜGER, Berlin : Weidmann, 1870. c. 800 pp.
- EHRMAN, B. D.: *The Triumph of Christianity: How a Forbidden Religion Swept the World*, London : Oneworld Publications, 2018. 352 pp. ISBN-10: 1786073013.
- EUSEBIUS OF CAESAREA: *The History of the Church*, trans. A. LISIECKI, Poznań 1924.
- FOX, R. L.: *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London : Penguin Books Ltd, 2006. 800 pp. ISBN-10: 0141022957.
- GRZYWACZEWSKI, J.: *The Great persecution and the reconciliation of the lapsi*, Warsaw : UKSW Scientific Publishing House, 2015. 161 pp. ISBN: 9788365224439.
- HARRIES, J.: *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007. 160 pp. ISBN-10: 0521535328.
- HEALY, J.: *The Valerian Persecution: A Study of the Relations Between Church and State in the Third Century A*, Charleston : Legare Street Press, 2022. 300 pp. ISBN-10: 101734423X.
- https://www.researchgate.net/publication/370599633_Pliny_the_Younger_Correspondence_with_Emperor_Trajan_translation, accessed: 9.11.2025.
- JOHN PAUL II: *Apostolic Letter Novo Millennio Ineunte*, Wrocław 2001.
- JOHN PAUL II: *Encyclical Fides et Ratio*, Vatican 1998.
- KAHLOS, M.: *Religious Dissent in Late Antiquity, 350 – 450*, Oxford : Oxford University Press, 2019. 288 pp. ISBN-10: 019006725X.
- KOSENDIAK, A.: *The Persecution of Christians in the Eastern Empire during the Times of Emperor Diocletian in the Years 284 – 313*, Wrocław 2004. 144 p.
- KUMOR, B.: *History of the Church*, vol. I, Lublin: Academic publisher KUL, 2003. 241 pp. ISBN 8373630090.
- LACTANTIUS: *De mortibus persecutorum*, VII – X, trans. J. CZUJ, In: *Selected Writings*, Poznań : Church Fathers Publishing, 1924. 216 p.

- MOSS, C.: *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York : HarperCollins Publishers Inc, 2013. 320 pp. ISBN-10: 0062104527.
- Passio Perpetuae et Felicitas*, H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford : Oxford University Press, 1972. 768 pp. ISBN: 0-19-924058-2.
- PLINY THE YOUNGER: *Letters (Epistulae)*, trans. J. SCHNAYDER, In: *Anthology of the Antique Letter*, Wrocław 1959.
- POTTER, D.: *The Roman Empire at Bay*, London – New York : Routledge, 2004. 784 pp. ISBN-10: 0415100585.
- RAHNER, H.: *Church and State in Early Christianity*, San Francisco : Ignatius Press, 2006. 308 pp. ISBN-10: 0898703778.
- REES, R.: *Diocletian and the Tetrarchy*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2004. 220 pp. ISBN-10: 0748616608.
- RIVES, J. B.: *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, Cambridge : *Journal of Roman Studies* 89 (1999), pp. 135 – 154. DOI 10.2307/300738.
- RIVES, P.: *Religion and Authority in Roman Carthage: From Augustus to Constantine*, Oxford : OUP Oxford, 1995. 348 pp. ISBN-10: 0198140835.
- RÜPKE, J.: *Religion of the Romans*, Cambridge: Polity, 2007. 368 pp. ISBN-10: 0745630154.
- SELINGER, R.: *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Lausanne : Peter Lang, 2002. 179 pp. ISBN: 0820453811.
- SIMON, M.: *The Civilization of Early Christianity I – IV Centuries*, trans. E. BĄKOWSKA, Warsaw : National Publishing Institute, 1992. 531 pp. ISBN 8306022653.
- TERTULLIAN: *Apologeticus*, 50, trans. J. SAJDAK, Poznań : *Writings of the Church Fathers*, vol. 20, 1947. 229 p.
- UMIŃSKI, J.: *History of the Church*, vol. I, Warsaw 1959. 627 p.
- VALERO, J. B.: *Martyrdom and Freedom in the Primitive Church*, *Communio* 12 (1992), pp. 69 – 78.
- WILKEN, R. L.: *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven : Yale University Press, 2003. 238 pp. ISBN-10: 0300098391.
- WILLIAMS, S.: *Diocletian and the Roman Recovery*, London : *Roman Imperial Biographies*, 1997. 276 pp. ISBN-10: 0415918278.
- WIPSYZKA, E. – STAROWIEYSKI, M.: *Martyrs*, In: *The Living Fathers*, vol. 9, Kraków : Znak Publishing House, 1991. 571 pp. ISBN: 83-7006-141-9.

Babylonský Talmud – redakcia, rukopisy a súčasné postavenie v judaizme

The Babylonian Talmud: Its Redaction, Manuscripts, and Contemporary Status in Judaism

DANIEL SLIVKA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5641-8508>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Talmud created Judaism and united the people of Israel throughout the world into a single intellectual and social whole. It is considered the fundamental work of rabbinic Judaism, which arose from oral tradition and remains an authoritative source of religious instruction or religious commandments to this day. The aim of the study is to point out the rather complicated but systematic creation of texts and editorial adjustments until a traditionally coherent work of Judaism was created. The aim of the study is also to point out that the Babylonian Talmud is actively used today in various aspects and is not just a historical document. The methods of analysis, synthesis and comparison of scientific discussions with a special scientific hermeneutics were used in the preparation of the study. The Babylonian Talmud is today the most widely used text in Orthodox Judaism, forms the basis of Jewish law, practice and customs, and forms the core of the curriculum of Orthodox Jewish yeshivas. The sacred texts and recorded religious traditions of Judaism are not a thing of the past, but continue to provide more than just rules for the daily life of a follower and orthodox Jew of Judaism.*

Keywords: Jewish History. Manuscript. Redaction. Rabbinic Judaism. Mishnah. Talmud.

Úvod

Talmud vytvoril judaizmus, ktorý spojil ľud Izraela po celom svete v jeden intelektuálny a spoločenský celok.¹ Doslova znamená „učenie, štúdium,“ autoritatívny celok židovského zákona a tradície.“² Je považovaný za základné dielo rabínskeho judaizmu, ktoré vzniklo na základe ústnej tradície a až podnes je autoritatívnym zdrojom náboženskej výučby alebo náboženských príkazov.³ Je zložený predovšet-

¹ JEWISH VIRTUAL LIBRARY: *Babylonian Talmud*. <https://jewishvirtuallibrary.org/babylonian-talmud-full-text>.

² NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaizmus od A po Z*. Praha : Sefer, 2009. s. 221.

³ BRITANICA: *Definition of terms*. <https://www.britannica.com/topic/Talmud#ref34863>.

kým z dvoch častí, a to z Mišny⁴ a Gemary,⁵ z aramejčiny preložené ako doplnenie, resp. objasnenie alebo výklad Mišny.

V súvislosti s centrami židovskej učnosti v Babylónii a Palestíne sa Talmud rozvinul v dvojakej forme, a to ako Palestínsky (Jeruzalemský) Talmud a Babylonský Talmud (Talmud Bavli). V realite židovských komunit sa však osvedčil a použilva Babylonský Talmud. Tento je oproti Jeruzalemskému Talmudu pomerne obširnejší a rozsiahlejší a zameriava sa podrobnejšie na celý náboženský život Židov nielen v Palestíne ale aj v diaspóre. Zatiaľ, čo Jeruzalemský Talmud má len poradnú platnosť, Babylonský Talmud je tak záväzný pre náboženskú prax.⁶

História, vznik a redakcia Babylonského Talmudu

Babylonský Talmud možno definovať aj ako encyklopédiu znalosti a vedomostí kompletného babylonského židovstva.⁷ „*Mudrci Sionu hovoria, že Talmud je dušou Židovstva ...*“.⁸ Následne v súvislosti s Talmudom sa do popredia dostáva aj takzvaný talmudizmus, ktorý je charakterizovaný ako učenie rabínskeho judaizmu, založené na tvorení tradície Talmudu. Rovnako sa poukazuje na systém logického myslenia, diskusií a komentárov nachádzajúcich sa v Talmude.⁹

Tvorba Talmudu trvala približne až do 6. stor. po Kr., pričom v záverečnej etape sa konala iba definitívna redakčná práca záverečného kánonického textu. Dokončenie práce na tomto dôležitom diele znamenalo zavŕšenie významnej etapy v rozvoji

4 Mišna – (hebr. učenie, opakovanie) zozbierané zákonné ústne tradície Ústnej Tóry. Zahŕňa štúdium mudrcov – Mužov veľkého zhromaždenia (Anšej kneset ha-gdola), pisárov (soferim) a talmudských učencov prvých dvoch storočí. Keď už toto učenie bolo príliš veľkého rozsahu na zapamätanie, tak bolo zozbierané a zapísané. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, s. r. o., 2009. s. 119. Ide o súbor prevažne právnych poučiek, ktoré vznikali postupne pri súdnych aktoch a pri vyučovaní Tóry v období od ustanovenia Veľkého zhromaždenia (Bejt kneset ha-gdola) až do uzavretia kanonickej mišny okolo roku 200 pod redakciou Jehudu ha-Nasiho. PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 109. Cieľom Mišny bolo zjednotiť a posilniť rabínsvo. Bol to pokus ako zaistiť ďalšiu existenciu judaizmu, a teda aj celistvosť či neporušiteľnosť židovského ľudu, ktorý bol rozohnaný do celého sveta. ELIADE, M.: *Dejiny náboženského myšlení III*. Praha : Oikymen, 1997. s. 152 – 153.

5 BACHER, W.: *Talmud*. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14213-talmud#anchor4>; Gemara – (aram. učenie podľa tradície, dodatok) texty, ktoré vznikli pričinením amoraitov po uzavretí mišny. Ide o komentár mišny, spolu s ňou tvorí základnú časť zbierky obsahujúcu normy pre Židov, ktorá je známa pod názvom Talmud. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997. s. 117. Gemara obohacuje text o diskusiu, rozličné námietky a polemiky s nimi súvisiace a tiež príklady zo života a histórie. Miestami tému obchádza, a to v prípade, keď rozprávača napadne iná súvislosť, prípadne dejová podobnosť s iným miestom v Talmude. Základným textom gemary je sugja – vnútorne ohraničená jednotka materiálu, akýsi minitraktát s často zložitou organizáciou. Na opisovej rovine je základným organizačným princípom gemary združovanie, súhrnosť a encyklopedickosť. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopédie rabínskeho judaizmu*. Praha : Libri, 2008. s. 226.

6 PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 204.

7 BBC WEBSITE: *The Talmud*. <https://www.bbc.co.uk/religion/religions/judaism/texts/talmud.shtml>.

8 VRÁNA, J.: *Kruh sa uzatvára*. <http://jaroslavvrana5.blogspot.com/2010/01/prezvato.html>. (02.04.2010).

9 OTTOVA všeobecná ENCYKLOPÉDIA M – Ž. Bratislava : Cesty, 2006. s. 513.

ranného rabínskeho judaizmu a zároveň aj završenie náboženského vývoja starého Izraela.¹⁰

Babylonský Talmud je trojnásobne rozsiahlejší oproti Jeruzalemskému Talmudu. Stal sa základom židovstva a často sa pod pomenovaním Talmud rozumie práve Babylonský Talmud.¹¹ Rovnako toto dielo je možné označiť za babylonský komentár Mišny. Talmud bol spísaný v čase, kedy antická kultúra bola v postupnom úpadku. Dokument mal už v tej dobe podrobne rozpracovanú zákonnú ochranu žien, pracujúcich a zvierat.¹² Ale i napriek tomu otázky o vzniku Babylonského Talmudu je pomerne problematická. Analýza samotného babylonského Talmudu poukazuje na to, že rabín Aši zhromaždil síce veľké množstvo materiálov, avšak oproti ostatným redaktorom a učiteľom sa nepovažuje za toho, ktorého by aj jeho účastníci považovali za redaktora prvého znenia Babylonského Talmudu. V každom prípade však obdobie Ašiho bolo rozhodujúce pre redakciu babylonského Talmudu.¹³

„*Talmud je oslava jazyka v jeho najrôznejších formách, od podobenstva až po tie najstručnejšie výroky*“.¹⁴ Jednotnú redakciu babylonského Talmudu zdôrazňuje J. Neuser takto: „*Fakty, ktoré máme pred sebou, nenaznačujú náhodilý, epizodický a sedimentárny proces postupného stmelovania a vzrastania*.“¹⁵ Väčšia časť materiálov Talmudu, ktoré napokon boli pričlenené k odsekom Mišny a sformované do dnešnej podoby sa vyvíjali približne pol storočia. Neuser popiera tradičnú predstavu postupného vývoja Talmudu ako jedného diela, skôr pripúšťa kompilačnú, edičnú, plánovitú redakciu, ktorá sa riadila jednotnými kritériami. Tento jeho prístup spochybňuje detaily, ktoré ukazujú na postupné dejiny vzniku a ktoré taktiež nezrovnala ani možná redakcia v zmysle jednoliatosti diela. J.N. Epstein poukazuje na rozdiely a rozpory Talmudu, určitých traktátov, taktiež štylistické a jazykové rozdiely, ako aj rozdiely mien amoraitov v rozličných traktátoch. Tvrdí, že babylonský Talmud nie je jednotným dielom, ale edičnou činnosťou záverečná redakcia dáva do hromady pramene rozličných dôb mnohých redaktorov, autorov alebo škôl.¹⁶ Z toho vyplýva, že každá časť traktátu je knihou samou o sebe. N' darím, Nazír, Meila, K'ritot a Tamid – týchto päť traktátov sa od zvyšku Talmudu odlišuje gramatickými či jazykovými zvláštnosťami. Medzi tieto osobitné traktáty sa zaraďujú aj určité časti T'murot, ktoré sa vyznačujú názvom lišana ach'rina. Navzájom sa odlišujú napr. gramatikou, slovnou zásobou, ako aj terminológiou. Namiesto výrazu tejku, keď vec zostáva nerozhodnutá, je napríklad slovo tiba'e. Na inom mieste fráza chasurej mej-chasra, poukazujúca na výklad, ktorý vypúšťa určité časti textu mišny, chýba tam, kde by bola inak očakávaná. Tieto, ako aj iné jazykové odchýlky, sa pomaly vďaka odpisovačom priblížili k bežnému štýlu Talmudu.

¹⁰ DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy judaizmu*. Bratislava : Judaica Slovaca, 1993. s. 26.

¹¹ PAVLINCOVÁ, H.: *Slovník: Judaismus, Křesťanstvo, Islám*. Praha : Mladá Fronta, 1994. s. 106.

¹² LANGER, J.: *Talmud ukázkou a dejiny*. <http://www.poutnici.com/jiri-langer-talmud-ukazky-a-dejiny.html>. (o8.02.2010).

¹³ STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 235 – 237.

¹⁴ WIESEL, E.: *Talmud – portréty a legendy*. Praha : Sefer, 1993. s. 12.

¹⁵ STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 238.

¹⁶ BACHER, W.: *Talmud*. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14213-talmud#anchor4>.

I. Halevy si myslí, že aj v ďalších nezvyčajných traktátoch je obsiahnutý izraelský jazykový obyčaj. Prihliadnuc na istý gaonský názor, ktorý hovorí, že od doby Jehudaja gaona¹⁷ sa v babylonských ješivot neštuduje traktát N'darím, sa domnieva, že v babylonských školách medzi gaonmi sa traktáty nevyučovali. V Izraeli sa však vyučovali, pretože sa postarali o opisy tohto traktátu. Avšak s týmto nesúhlasí Z. W. Rabinowitz (299-310), pretože ešte v 11. storočí sa v Izraeli študoval Jeruzalemský Talmud na rozdiel od Babylonského Talmudu. Dlhotrvalé rozdiely týchto zvláštnych traktátov v jeruzalemskom Talmude nemajú obdobu. Ich jazykové zvláštnosti nie sú záujmom Izraelskej krajiny, ale ukazujú akési rozdiely v nárečí v rámci babylonskej aramejčiny. Náboženská autorita je v rukách predstavených dvoch hlavných akadémií nachádzajúcich sa v Pumbedite a Sure.¹⁸ Preto aj väčšia časť babylonského Talmudu bola zredigovaná v Sure. Tieto zvláštne traktáty nesú so sebou stopy dialektu Pumbedity, kde boli zredigované, o čom hovorí aj jazyková blízkosť s gaonmi, z ktorých väčšina pochádza práve z Pumbedity.¹⁹

Nájdu sa aj takí, ktorí sa snažia vysvetliť svojráz týchto traktátov ani nie tak miestom redakcie, ako ich dobou. B. De Vries a A. Weiss pokladajú tieto zvláštne traktáty za staršie. A. Weis bol za to, že Babylonský Talmud bol zredukovaný najprv v Pumbedite, a tak sa dostal aj do ďalších škôl. Študované traktáty sa dočkali jazykových zmien. Päť a pól traktátov, ktoré sú uvedené vyššie, si na rozdiel od nich udržali svoju pôvodnú jazykovú formu. De Weries zdôrazňuje rovnako ako Weiss staršiu jazykovú podobu týchto traktátov oproti ostatným, ktoré boli v období gaonov pravidelne študované. J. N. Epstein je zástancom opačnej tézy, že päť a pól traktátov je mladších, ako zvyšok Talmudu. Zahŕňajú v sebe totiž citáty z ostatných miest Talmudu. Avšak ich jazyk je tak úzko spojený s gaonskou aramejštinou, že to vylučuje ranné datovanie. Jednoznačný spôsob riešenia nie je na dohľad, no objasnenie rozdielov prostredníctvom rozličných miest vzniku je prípustné na úrovni dnešných znalostí, avšak nedokázateľné. Taktiež sa toho málo vie aj o vývoji jazyka, čiže odborne zastávať ranné či naopak neskoršie datovanie toho ktorého traktátu sa proste nemôže. Riešenie ponúka zvláštny prípad T'murot, ktorý sa vyskytuje v dvoch jazykových formách, z ktorých druhé je vždy označené ako lišana ach' rina. Rabinowitz to zdôrazňuje tak, že poukazuje na dvojakú redakciu tohto traktátu, a to jednu v Sure a druhú v Pumbedite. Neskôr sa však obidve znenia spojili. E. S. Rosenthal vykonal analýzu textového traktátu a zistil, že existovali dve verzie. Bežné znenie sa dokladá štyrmi rukopismi. Lišana ach'rina (alternatívne znenie) sa uvádza vo florentskom rukopise, zlomky z Modeny a z Genízy sú doložené i samostatne. Otázka textových odlišností bude i v prípade ďalších traktátov Babylonského Talmudu výrazne určovať stav bádania.²⁰

¹⁷ Termín: „Gaon je čestný titul udeľovaný vynikajúcim židovským učencom, ktorí stáli v čele babylonských akadémií (najmä v Sure) v dobe od 7. – 11. stor. (napr. Saadja Gaon, Amram Gaon); pod ich vedením vznikali prvé výklady talmudu“. PAVLINCOVÁ, H.: *Judaizmus, kresťanstvo, Islám*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 42.

¹⁸ Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopédie rabínskeho judaismu*. Praha: Libri, 2008. s. 14.

¹⁹ Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 238 – 240.

²⁰ Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 238 – 241.

„Jednou z kľúčových prebiehajúcich diskusií v oblasti rabínstva je otázka editácie, redakcie a prenosu Babylonského Talmudu. V ktorom časovom okamihu alebo počas ktorého obdobia (období) sa tento korpus spojil ako konkrétne dielo? Traktát *Temurah* ponúka nezvyčajný pohľad na túto problematiku. Dochovaná forma tohto traktátu zachováva jadro amoraickej a stammaitickej diskusie, prekladanej alternatívnymi verziami, ktoré sú uvedené slovami *lishana aḥarina*. Predtým Jacob Nahum Epstein a Eliezer Shimshon Rosenthal tvrdili, že jadro diskusie a materiál *lishana aḥarina* predstavujú dve rôzne verzie tohto traktátu, ktoré boli zostavené v akadémiách Súra a Pumbedita. Nedávno objavené viazané fragmenty tohto traktátu v knižnici Newyorskej univerzity však túto hypotézu spochybňujú. V tomto článku ukážem, ako sa materiál *lishana aḥarina* zachovaný vo fragmentoch NYU často líši od materiálu, ktorý sa nachádza v iných dochovaných talmudických rukopisoch. Táto odchýlka naznačuje, že buď existovalo viacero redaktorov, ktorí do svojich zoradených vydání vybrali rôzny materiál, alebo že v staroveku kolovali viac ako dve verzie tohto traktátu. Dôkazy z týchto fragmentov nás nútia prehodnotiť históriu redakcie tohto traktátu a editáciu Talmudu v širšom zmysle.“²¹

Nájdu sa autori, ktorí pochybujú o tom, či sa vôbec dá hovoriť o záverečnej redakcii Babylonského Talmudu v pravom slova zmysle. S kôr vnímajú Talmudy vznikajúce vrstvu po vrstve – a dôležitými predstaviteľmi ovplyvnený živý rast materiálu tradície babylonských učencov, ktorý sa však z nejasných dôvodov zastavil na určitom bode. Už nech bol akokoľvek smerodajný zásah redaktorov v definitívnej fáze Talmudu, predsa len existovali pred stupne a slúžili ako priebežné komentáre Mišny. Babylonský Talmud z rozličných prameňov nezostavil najprv teda rabi Aši alebo nejaký iný konečný redaktor v 5. stor. po Kr.. Skôr je potrebné počítať s dlhodobým vývojom Talmudu a jeho rôznymi pred stupňami. Tak ako Tóra nemá svoj začiatok, tak Talmud nemá koniec. Ravina spolu s rabim Ašim síce ukončili redakciu Talmudu, no neuzatvorili ju. Okrem toho redakcia rabína Ašiho umožnila plánovité štúdium.²² Týmto tak rabíni dali možnosť pokračovať v ich diele po celé stáročia. Talmudická literatúra narastá dodnes vďaka tisícim zväzkov.²³

Možno povedať, že každý veľký majster daného obdobia učil takzvaný „svoj“ Talmud, či už bol jednotný alebo obmedzený len na niektoré traktáty, resp. témy. Dôvod, prečo sa za základ babylonskej Gemary považujú rozličné pramene, vyplýva zo súbežných znení. Určité časti z týchto znení sa síce od seba odlišujú a pripisujú rôznym učiteľom alebo dva výroky jednému a tomu istému majstrovi. O rozličných prameňoch hovoria aj miesta, v ktorých je citát určitého rabína prijatý, no neskôr však vypustený. Podobne ako aj výroky z Gemary, ktoré neodpovedajú Talmudu. Aj napriek tomu, že mu neodpovedajú predsa sú vyjadrené úprimnými myšlienkovými asociáciami zameranými na náboženskú prax.²⁴

²¹ GOLDSTONE, M.: *Lishana Aḥarina and the Editing of the Babylonian Talmud*. Association for Jewish Studies, Washington D. C. (Dec. 17 – 19, 2017). <https://matthewgoldstone.com/pubs/lishana-a%E8%A5arina-editing-babylonian-talmud/>.

²² Porov. COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach*. Bratislava : Sofa, 2002.

²³ Porov. WIESEL, E.: *Talmud – portréty a legendy*. Praha : Sefer, 1993. s. 10.

²⁴ COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach*. Bratislava : Sofa, 2002. s. 81.

V súčasnosti nie je možné rekonštruovať rozličné pramene, ktoré tvoria základ redakcie babylonského Talmudu. Možno však je pracovať a vyňať jednotlivé uzatvorené časti materiálu bez toho, aby to narušilo jednotlivé súvislosti napísaných celkov. Je potrebné počítať s tým, že traktáty, či už staršie alebo mladšie, sa z literárneho hľadiska vyvíjali osobitne. Možno tu poukázať na J. Kaplana, ktorý rozlišuje medzi dlhšou a kratšou formou Talmudu. Pomenováva ich Gemarou a Talmudom a vníma ich vo vzťahu istej postupnosti. Redakciu Babylonského Talmudu tak nie je možné hodnotiť z aspektu alebo lepšie povedané meritom dneška.²⁵

„Tvrdenie, že bol Talmud uzavretý na konci 5. storočia, visí vo vzduchu. Od polovice 8. storočia sa v Talmude nepokračovalo, pretože si, jak dosvedčujú halachot p'sukot a g'dolot začalo teda raziť cestu nové literárne úsilie a pretože talmudický smer bol prerušený karaizmom.“²⁶ Táto mienka je správna, pretože aj neskôr, kedy traktáty Talmudu dosiahli postupne svoju finálnu podobu sa rabíni neostýchali sami doplniť text Talmudu o ďalšie vysvetlivky. V polovici 8. storočia je už Babylonský Talmud celkovo považovaný za ucelené dielo. Dodatky však vznikajú aj najďalej najmä z pera gaona Jehudaja (+ 761), ale to sa realizuje nepriamo uvedením vysvetľujúcich poznámok. Veľa z týchto dodatkov sú v rukopisoch označené ako peruš, niekedy chýbajú, resp. sú stredovekými pisateľmi identifikované ako gaonské prídavky k textu. Iné dodatky Talmudu z obdobia gaona Jehudaja identifikuje D. Rosenthal. V tejto súvislosti je podstatná kniha Sefer ha-Itur od Jicchaka ben Aby Mariho (12. stor.). Niektoré miesta, ktoré sú pripisované Jehudajovi siahajú až k savoraitom.²⁷

Ako bolo spomenuté babylonský Talmud získal svoju konečnú formu v 8. storočí, teda v dobe rozkvetu babylonských škôl. V tomto období vládli Abásovci,²⁸ presunuli svoje sídlo do Bagdadu, ktorý bol založený v r. 763.²⁹ Vďaka tomu sa babylonské židovstvo ocitlo v politickom centre vtedajšieho sveta. To umožnilo duchovné vyžarovanie rabínskeho židovstva, ktoré tak upevnilo svoju pozíciu a získalo stále viac vplyvu i mimo talmudských akadémií.³⁰

E. S. Rosenthal podáva argumenty ústnej recitácie praktikovanej až do 9. stor. a skúma v nej dôvod neskorších dodatkov a zmien Talmudu, ako aj výklad určitých textových variant. Keď už tento výklad platí, tak je potrebné mať danosť textových (a nie rukopisných) variant výraznejšie na pamäti. Do textu zo zachádzkou cez poznámky na okraji sa získali aj neskoršie vysvetlivky. Tieto vysvetlivky boli predovšetkým vysvetlivkami známeho rabína Rašiho. Celkovo možno teda povedať, že

²⁵ STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 246 – 249.

²⁶ STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 252.

²⁷ Termín: „Savoraim – dve generácie učencov, ktorí nadviazali na prácu amoraim, ukončenú redakciu babylonského talmudu (okolo 500), rozširovali jeho výklady a pripravovali talmud pre jeho vykladačov; v podstate dali talmudu definitívnu podobu (pol. 6. storočia). Možno, že to boli aj oni, kto mu dal písomnú formu“. PAVLINCOVÁ, H.: *Slovník: Judaizmus, Křesťanstvo, Islám*. Praha : Mladá fronta, 1994. s. 92.

²⁸ Termín: Abbásovci – arabská civilizácia, ktorá vládla v rokoch 750 – 1258, odvodzujúca svoj pôvod od al-Abbása, stýka proroka Muhammada. Za ich vlády bol Bagdad centrom islamského štátu. Medzi slávnych členov patrili Hárún ar –Rašíd a al-Mansúr, ktorí vytvorili úrad vezíra. Porov. *Ottova všeobecná encyklopédia A – L*. Bratislava : Agentúra cesty, s. r. o., 2006. s. 10.

²⁹ Porov. LUNDE, P.: *Islám*. Bratislava : Ikar, 2004. s. 54.

³⁰ STEMBERGER, G.: *Talmud a Midraš*. Praha : VYŠEHRAD : 1999. s. 261 – 262.

Babylonský Talmud bol redigovaný v stredoveku, a to so súhlasom rabína Rašiho s vysvetlivkami. Do nedávna prevládala veľkorysosť voči textovým konjektúram. D. Goodblaatt hovorí: „*Babylonský Talmud dosiahol súčasný stav najprv v minulom storočí.*“³¹ Tým má na mysli už dejiny textu Talmudu, zatiaľ čo dejiny redakcie sú definitívne už začiatkom 8. stor.³²

Známe rukopisy a vydanie Babylonského Talmudu

V dejinách redakcie Babylonský Talmud nebol redigovaný určitým kruhom editorov presne datovanej doby či nejakým kolektívom. Preto nemožno počítať s celistvým a všestranne uznávaným textom Babylonského Talmudu. Zjednoteniu textového formátu babylonského Talmudu asi prekazil fakt, že vedľa seba existovali aj dve gaonské školy. Sami tak upozorňujú vo svojich responzóriách na textové varianty, ktoré sa počas procesu ďalšieho predávania textu v rozličných strediskách židovskej učnosti prirodzene ešte vzdialili. Úlohou textovej recenzie nemôže byť teda obnova pôvodného textu, ale zaistenie textu v čase, kedy babylonský Talmud bol považovaný za ukončené dielo, takzvané v 8 stor.. To je možné na základe predbežných prác, ktoré preskúmajú históriu textov a rozličné rukopisy rozčlení do textových rodín, tak ako to žiadal aj A. Marx, ktorý sa postavil proti hybridnému textu traktátu B' rachot vydaného N. Pereferkovičom (Sankt-Peterburg 1909): JQR 1, 1910n, 279-285. Stredoveké citáty babylonského Talmudu doposiaľ neboli docenené, naopak pokiaľ ide o textové kritické zhodnotenie rabínskych podobností.

Je známych niekoľko rukopisov. Ako príklad možno uviesť:³³

- Mníchovský rukopis – ktorý je považovaný za jediný úplný rukopis, má 570 listov písaných aškenázskym typom písma a vznikol roku 1342 v Paríži.
- Leningradský rukopis – má 177 listov, je písaný východným písmom a je silno poškodený.
- Oxfordský rukopis – je považovaný za najstaršie datovaný rukopis.
- Hamburský rukopis – ktorý bol spísaný v Gerone v roku 1184.
- Vatikánsky rukopis – obsahuje 31 kódexov 57 talmudických traktátov a množstvo menších traktátov. K babylonskému Talmudu patrí veľa zlomkov z káhirskej genízy. Aj napriek tomu, že sú rozsiahle, uverejnené boli len z časti. Niektoré zlomky siahajú do 9. storočia, nebol však prevedený sústavný prieskum a texty preto nie je možné definitívne datovať. Vzhľadom na deficit hodnotných raných rukopisov babylonského Talmudu sú bádatelia odkázaní na textové varianty v rukopisoch.

R. Rabbinovicz podal históriu tlače Talmudu. Aj keď od 8. stor. existovali čiastkové vzdania roynzch traktátov Talmudu tak až rokoch 1520-1523 vytlačil prvé úplné vydanie babylonského Talmudu Daniel Bomberg (1549-1553), pričom táto prvotlač udáva vzhľad talmudických tlačív až dodnes. Druhé vydanie dokončil v roku 1531. Tie vydania Talmudu, ktoré boli vydané v neskoršom čase, majú zhodné stránkovanie s Bombergovým vydaním. Tlačiareň, v ktorej boli vydania tlačené vznikli po smr-

³¹ STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 253.

³² STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 252 – 253.

³³ STEMBERGER, G.: *Talmud a Midraš*. Praha: VYŠEHRAD : 1999. s. 254 – 258.

ti majiteľa v r. 1549. Okrem Bombergovho vydania jestvujú aj neskoršie, napr. Praha (1841-1845), Viedeň (1840-1847).³⁴ Úplne prvé vydanie oficiálneho Talmudu, ktoré je používané dodnes, vyšlo vo Vilniuse v hlavnom meste Litvy.³⁵

Tlačený výzor Talmudu vyzerá tak, že: „Rozsiahlý tlačený text v strede listu je vlastný text Talmudu Mišna a jeho amorejský komentár gemara zaberá bočné časti listu a je opäť vysádzaný po mišne. Vľavo od posledného riadku tlačie veľkými písmenami stojí jedno jediné slovo, teda to, ktorým sa začína ďalšia strana. Pretože od Bombergovho vydania sú vo všetkých vydaniach Talmudu na tej istej strane stále tie isté texty, umožňuje to štandardizovaný spôsob citácií z tohto diela. Každý traktát sa začína svojím vlastným číslovaním listov: prvý list je stále titulný list a text sa teda začína na liste číslo dva. Predná strana listu lic (recto) sa označuje ako a, zadná strana listu rub (verso) sa označuje písmenom b. Pretože hebrejská kniha sa otvára sprava, zodpovedá tak predná strana párnym, zadná strana nepárnym stranám v nehebrejských knihách.“³⁶

Stránkovanie zostáva vo všetkých vydaniach rovnaké. Na vnútornom okraji sa nachádza komentár stredovekého učenca rabína Rašiho a na vonkajšom tosafot. The Institute for the Complete Israeli Talmud v roku 1972 zahájil zbierku Talmudu. Vychádza z vilniuského vydania, ku ktorému je uvádzaný kritický aparát s variantmi z Genízy, stredovekých citácií a rukopisov. Existuje mnoho rukopisných zlomkov z káhirskej genízy k Talmudu.³⁷ Sériu vokalizovaného textu Talmudu s Rašiho komentárom zahájil A. Steinsaltz, vlastným prekladom všetkých aramejských častí do modernej hebrejčiny, pričom túto pomoc iste uvítala aj široká verejnosť.³⁸

Babylonský Talmud a súčasnosť

Rabínsky judaizmus považuje ústnu Tóru kodifikovanú v Talmude a následných dielach za autoritatívne tradičné a historické interpretácie Tóry.³⁹ To však neplatí pre takzvaných Karaitov a ďalšie skupiny reformovaných, liberálnych a progresívnych stúpcov judaizmu, ktorí nepovažujú písomné zbierky ústnej tradície v Midraši alebo Talmude za kanonicky záväzné. Diskusiu neustále otvárajú zaznamenané právne a náboženské skúsenosti, ktoré sú zamerané metodologicky na interpretáciu a náboženskú prax židovských komunít kdekoľvek na svete.⁴⁰

Pravidelní študenti ješivy trávajú celé hodiny analýzou Talmudu, ktorý je pre nich zdrojom vedomostí, spôsobom na vytváranie vlastných otázok a odpovedí. Toto je obzvlášť užitočné, keď študenti vstupujú do dospelosti a začínajú so štúdiom Tóry. Je

³⁴ FRANEK, J.: *Judaizmus*. <http://jdl.czechian.net/judaizmusjarofranek.htm#iii>. (04.03.2010).

³⁵ SALEH, N.: *Organizované židovstvo a jeho xenofóbie*. http://cz.altermedia.info/uvahy-a-komentare/organizovane-zidovstvo-a-jeho-xenofobie_2207.html. (04.03.2010).

³⁶ JEKKELOVÁ, J. – ORAVEC, T.: *Lexikón svetových náboženstiev*. Bratislava : Aktuel, 2006. s. 80.

³⁷ GOLDSTONE, M.: The Babylonian Talmud in its cultural context. In: *Religion Compass*, 13(6). <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/rec3.12317>.

³⁸ STEMBERGER, G.: *Talmud a Midraš*. Praha : VYŠEHRAD : 1999. s. 257 – 260.

³⁹ BRITANICA: *Talmud and Midrash. The Talmud today. Role in the Jewish community*. <https://www.britannica.com/topic/Talmud/The-Talmud-today>.

⁴⁰ SEFARIA LIBRARY: *The William Davidson Talmud*. <https://www.sefaria.org/william-davidson-talmud>.

to pre nich spôsob, ako nielen získať vedomosti, ale aj prehĺbiť svoj duchovný život. Talmud a jeho štúdium je jedným z ústredných aspektov judaizmu. Po celé generácie sa Talmud bezhranične študuje, od jeho pôvodných komentárov až po súčasnosť,⁴¹ s nádejou, že budúce generácie urobia to isté. Štúdium Talmudu je jedným z najväčších nástrojov na zabezpečenie zachovania židovského náboženstva tak, ako bolo pred tisíckami rokov.⁴²

Z tohto dôvodu je potrebné uviesť napríklad 21 Faktov o Talmude, ktoré by mal každý Žid vedieť, a ktorý uvádza Menachen Posner:⁴³

1. Talmud je spojnicou medzi Písmom a židovskou praxou. Hneď pre pravidlo sa obracia na základ Talmudu, ktorou sú posvätné texty Tóry. Tá je základom židovskej praxe a viery. Verše sú však často stručné a obsahujú vrstvy skrytého významu. Tu je základ židovskej hermeneutiky. Odkedy bola Tóra darovaná na Sinaji, Židia študovali Písmo spolu s korpusom Božích tradícií (Ústna Tóra), ktoré objasňovali a rozširovali Božiu múdrosť Tóry. Tieto ústne tradície a mnoho ďalšieho boli nakoniec zaznamenané v Talmude.⁴⁴
2. Talmud je založený na Mišne. Mišna obsahuje krátke učenia prakticky o každej oblasti židovského práva. Aj napriek tomu, že základné zákony sú teraz zaznamenané, veľa z nich zostalo ústnych a učenia, ktoré sa nedostali kanonickú podobu, ale boli starostlivo študované rabínmi každej generácie. Toto pokračovalo niekoľko sto rokov, až kým nebolo rozhodnuté, že aj tieto tradície je potrebné zapísať.⁴⁵
3. Existujú dva Talmudy. V talmudskej ére existovali dve hlavné centrá židovského vzdelávania: Galilea (severný Izrael) a Babylon. Učenia galilejských učencov boli zapísané, ale nikdy neboli riadne kodifikované (Jeruzalemský Talmud). Začiatkom piateho storočia, boli učenia babylonských akademií konečne kodifikované v Babylonskom Talmude.
4. Babylonský Talmud je hlavný. Babylonský Talmud bol dokončený neskôr a za pokojnejších okolností, čo viedlo k jeho zrelšiemu dielu. Navyše, väčšina rabínov v rokoch po dokončení Talmudu boli študentmi babylonskej školy. Z týchto (a ďalších) dôvodov sa Babylonský Talmud stal dominantnou tradíciou medzi dnešnými Židmi. Preto vždy, keď niekto povie Talmud bez toho, aby špecifikoval, ktorý z nich, môžete si byť takmer istí, že má na mysli Babylonský Talmud

⁴¹ GOLDSTONE, M.: The Babylonian Talmud in its cultural context. In: *Religion Compass*, 13(6). <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/rec3.12317>.

⁴² JEWISH HISTORICAL INSTITUTE: COLGAN, L.: *A way of life. Why is the Talmud important to Jews?* <https://www.jhi.pl/en/articles/a-way-of-life-why-is-the-talmud-important-to-jews>, 4785.

⁴³ POSNER, M.: *21 Talmud Facts Every Jew Should Know*. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4617586/jewish/21-Talmud-Facts-Every-Jew-Should-Know.htm.

⁴⁴ HALIVNI, D. W.: „Reflections on Classical Jewish Hermeneutics,” *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, no. 62 (1996): 19 – 127. https://www.academia.edu/42656839/David_Weiss_Halivni_Reflections_on_Classical_Jewish_Hermeneutics_Proceedings_of_the_American_Academy_of_Jewish_Research_no_62_1996_19_127.

⁴⁵ MCGILL UNIVERSITY, LIBRARIES BIBLIOTHEQUES: *Talmudic Law*. <https://libraryguides.mcgill.ca/c.php?g=723245&p=5175706>.

5. Talmud má ešte dve mená: Gemara a Šas. Slovo talmud znamená učenie, úzko súvisí so slovom talmid, hebrejsky „študent“. Talmudské komentáre k Mišne majú aj iné meno, gemara, aramejsky „dokončenie“, a pomenované tak, pretože poskytujú úplný kontext a interpretáciu Mišny. Šas je skratka pre šiša sedarim, „šesť rádo“. V bežnej reči, keď niekto študuje Talmud, hovoríme, že sa „učí Gemaru“, ale keď hovoríme o diele ako celku, často sa označuje ako Šas, pretože zahŕňa učenie o všetkých šiestich radoch Mišny.
6. Talmud je napísaný v (najmenej) dvoch jazykoch. Mišna bola napísaná v hebrejčine. Rabíni Talmudu však hovorili a písali prevažne v aramejčine, pričom dialekty v Svätej zemi a Babylone sa výrazne líšili.
7. Talmud je (voľne) usporiadaný podľa témy. Mišna pozostáva zo šiestich sedarim, „riadení“, z ktorých každé pokrýva inú oblasť židovského práva: poľnohospodárstvo, sviatky, manželstvo a rozvod, občianske právo, chrámové obety, rituálnu čistotu. Každé z rád je ďalej rozdelené na masechtot, „traktáty“. Traktát sa skladá z niekoľkých perakim, „kapitol“, z ktorých každá obsahuje niekoľko mišnajot, „odsekov“.
8. V Talmude existujú dva druhy rabínov. Mudrc z obdobia Mišny je známy ako tana (tanaiti). Naopak, mudrc z talmudskej éry je známy ako amora (amoraiti). Podľa židovskej tradície, že generácie bližšie k zjaveniu na Sinaji mali dokonalejšiu tradíciu a boli obdarené väčšou múdrosťou, platí všeobecné pravidlo, že amora nesmie nesúhlasiť s učením tana.
9. Je to séria rozhovorov, ktoré sa tiahnu stáročia. Veľká časť Talmudu je napísaná ako rozhovor. Bude sa v ňom uvádzať vyhlásenie, budú sa klásať otázky, budú sa navrhovať a vyvracať odpovede a budú sa ponúkať ďalšie odpovede, ktoré často trvajú celé strany.⁴⁶ Pri pozornom pohľade na mená, ktorým sú otázky a odpovede pripisované (a mnohé sú jednoducho anonymné), môžeme vidieť stovky rokov brilantnej akademickej práce a intenzívnej analýzy.
10. Nikdy nevieš, čo nájdeš ďalej. Talmudské diskusie viedli skutoční ľudia, ktorí sa zo všetkých síl snažili aplikovať Božie slovo do svojho skutočného života. Väčšina talmudských textov teda obsahuje analýzu biblických veršov a zákona Tóry, ale je prekladaná všetkým od lekárskeho rád až po príbehy, od ľudových prísloví až po tipy pre každodennú realitu.
11. V Talmude záleží na detailoch. V Talmude nie je nič triviálne ani irelevantné, čo znamená, že konverzácia sa niekedy môže sústrediť na nepravdepodobné scenáre, ktoré sa v skutočnosti nikdy nemôžu stať.⁴⁷ Prečo sa obťažovať diskutovať o niečom, s čím sa nikdy nestretnete a čo sa možno nikomu v histórii nestalo? Pretože je to Božia múdrosť a keď sa vaša myseľ snaží

⁴⁶ TARAGIN-ZELLER, L.: A Rabbi of One's Own? Navigating Religious Authority and Ethical Freedom in Everyday Judaism. In: *American Anthropologist*, 123(4), 833 – 845. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/aman.13603>.

⁴⁷ HAYES, CH.: Theoretical Pluralism in the Talmud. https://law.tau.ac.il/sites/law.tau.ac.il/files/media_server/law_heb/dine_israel/published/published_%D7%9B%D7%95-%D7%9B%D7%96/26Hayes.pdf.

- obklopiť Božiu myseľ, ste s Ním zjednotení tým najintenzívnejším spôsobom.
12. Talmud sa študuje v ješive. Talmud je takmer výlučne výsledkom tisícok diskusií, ktoré sa konali v akadémiách Tóry. V hebrejčine sa tieto môžu nazývať ješiva („miesto sedenia“) alebo beit midraš („dom štúdia“). Aramejské ekvivalenty týchto výrazov sú metivta a beit midraša. Dodnes študenti ješivy na celom svete trávajú veľa hodín denne štúdiom Talmudu a jeho komentárov.
 13. Štúdium Talmudu zahŕňa hlučnosť a pohyb. Talmud sa tradične študuje nahlas spevom, pričom každá časť „rozhovoru“ sa intonuje inak. Napríklad otázky, odpovede a dôkazy majú svoje vlastné jedinečné melódie. To platí, keď sa niekto učí so študijným partnerom (chavruta), ako aj keď sa učí sám. Tradíciou je aj hojkanie sa (shokel) pri učení, ktoré pripomína nepokojný plameň, vášnivý a plný tepla. Beit midrash je preto typicky živý, hlučný a pulzujúci živou diskusiou v zmesi jazykov.
 14. Existuje nespočetné množstvo komentárov. Takmer okamžite po dokončení Talmudu začali študenti zostavovať komentáre. Najštudovanejším je komentár Rašiho, vodcu aškenázskeho židovstva z 11. storočia, ktorý tiež zložil komentár k celému Hebrejskému písmu. Druhými najvýznamnejšími sú komentáre, ktoré zložili rabíni, ktorí žili do začiatku 16. storočia (známi ako Rišonim, „prví“), najmä autori Tosafotu („Dodatkov“), z ktorých mnohí boli v skutočnosti Rašiho potomkami. V priebehu storočí boli napísané tisíce komentárov a superkomentárov, z ktorých každý obohatil súbor poznatkov o Tóre.
 15. Talmud prvýkrát vytlačil nežid. Takmer hneď po vynájdení kníhtlače začali tlačiarne (najmä rodina Soncinovcov) tlačiť jednotlivé traktáty Talmudu. Prvú kompletnú tlač vykonal v Benátkach kresťan Daniel Bomberg začiatkom 16. storočia. Text Talmudu bol vytlačený obklopený klasickými komentármi Rašiho a Tosafota. Toto rozloženie (a stránkovanie) sa ukázalo byť také pohodlné a prehľadné, že zostalo štandardom dodnes.
 16. Talmud má 2 711 strán. Štandardné vydanie Babylonského Talmudu zaberá 2 711 obojstranných strán textu, ako aj mnoho ďalších tisícov venovaných rôznym komentárom. Každá strana sa označuje ako dař (hebrejsky „doska“) alebo blatt (jidiš „list“) a každá strana sa nazýva amud („stĺpec“). Stránky sú zvyčajne označené hebrejskými písmenami, a nie arabskými číslicami. Zvládnutie celého Talmudu je celoživotný úspech, pretože človek môže študovať ten istý text znova a znova a zakaždým nachádzať väčší význam a hĺbku.
 17. V Talmude sú dva druhy písma. Hebrejčina aj židovská aramejčina sú napísané štandardným hebrejským písmom. Je však zaujímavé poznamenať, že štandardné vydanie Talmudu obsahuje dva druhy písma.
 18. Kresťania spálili Talmud. V stredoveku kresťania verili, že Talmud je hlavnou prekážkou Židov, ktoré bránia im prijať kresťanstvo, a že obsahuje urážky ich náboženstva a páliť Talmudy. V tom čase sa knihy starostli-

- vo písali ručne a nedali sa ľahko nahradiť, čo pre židovstvo predstavovalo katastrofu obrovských rozmerov.
19. Ľudia sa učia Talmud naspamäť. Talmud sa neprečíta len raz. Naopak, študuje sa znova a znova. Po opakovanom a opätovnom učení sa toho istého textu s intenzívnou koncentráciou je pre ľudí prirodzené, že sa s ním natoľko zoznámia, že si ho zapamätajú. Preto skúsení učitelia zvyčajne poznajú veľké časti Talmudu viac-menej naspamäť.
 20. Dnes je preložený do mnohých jazykov. V posledných storočiach bol Talmud preložený do viacerých jazykov, čo znamená, že Židia z USA, Francúzska, Ruska a Latinskej Ameriky (okrem iného) môžu študovať vo svojom rodnom jazyku.
 21. Talmud sa môžete učiť online. V 90. rokoch 20. storočia sa vyrábali kazety s kurzami na každej strane Talmudu. S príchodom jednoduchého a cenovo dostupného internetového streamovania začalo mnoho učiteľov uverejňovať kurzy Talmudu online. V skutočnosti má majster učiteľ Talmudu rabín Avraham Zajac kurzy takmer celého Talmudu priamo na Chabad.org.

Záver

V súčasnosti je v ortodoxnom židovstve najviac používaný práve Babylonský Talmud, ktorý tvorí základ židovského práva, praxe a zvykov dodnes a tvorí základné učebné osnovy ortodoxných židovských ješiv. V súčasnosti existujú viaceré tendencie k návratu etických noriem v Talmude a ich používaní v spoločenskom živote.⁴⁸ To, že diskusiou vo forme premýšľania a vyvodzovania záverov⁴⁹ tak ako sú uvedené v Talmude, tak súčasný ortodoxný žid prichádza k záverom ako jednotlivito implementovať náboženské nariadenia na konkrétny každodenný život.⁵⁰

Zo záverečných 21 Faktov o Talmude, ktoré by mal každý Žid vedieť jednoznačne vyplýva, že posvätné texty judaizmu a zachytené náboženské tradície nie sú minulosťou, ale neustále poskytujú viac než pravidlá pre každodenný život stúpenca a ortodoxného žida judaizmu. Taktiež história židovskej literatúry od dokončenia Talmudu svedčia o jej význame pri prebúdzaní a stimulovaní intelektuálnej činnosti medzi Židmi. Talmud sa stal východiskom veľkej časti tejto široko rozvetvanej literatúry, ktorá bola produktom intelektuálnej činnosti vyvolanej jeho štúdiom a ku ktorej prispeli tak učitelia. Talmud mal preto mimoriadny vplyv na intelektuálne schopnosti národa, ktoré sa neskôr zamerali na iné oblasti poznania. Talmud nestratil svoj význam ako historický faktor v rámci judaizmu, a to aj napriek zmenám, ku ktorým došlo počas posledného storočia. Pre väčšinu Židov je stále najvyššou autoritou

⁴⁸ BRAFMAN, Y. Y.: Beyond Values to Critical Praxis: The Future of Jewish Ethics. In: *Journal of Religious Ethics*, 49(4), 622–637. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jore.12375>.

⁴⁹ TARAGIN-ZELLER, L.: A Rabbi of One's Own? Navigating Religious Authority and Ethical Freedom in Everyday Judaism. In: *American Anthropologist*, 123(4), 833 – 845. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/aman.13603>.

⁵⁰ JEWISH HISTORICAL INSTITUTE: COLGAN, L: *A way of life. Why is the Talmud important to Jews?* <https://www.jhi.pl/en/articles/a-way-of-life-why-is-the-talmud-important-to-jews,4785>.

v náboženstve a stále je predmetom skúmania židovského učenia ako produkt judaizmu, ktorý najdôležitejší vplyv hneď po Tanachu.⁵¹

BIBLIOGRAPHY:

- BACHER, W.: Talmud. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14213-talmud#anchor4>.
 BBC WEBSITE: *The Talmud*. <https://www.bbc.co.uk/religion/religions/judaism/texts/talmud.shtml>.
 BRAFMAN, Y. Y.: Beyond Values to Critical Praxis: The Future of Jewish Ethics. In: *Journal of Religious Ethics*, 49(4), 2022, pp. 622 – 637. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jore.12375>.
 BRITANICA: *Definition of terms*. <https://www.britannica.com/topic/Talmud#ref34863>.
 BRITANICA: *Talmud and Midrash. The Talmud today. Role in the Jewish community*. <https://www.britannica.com/topic/Talmud/The-Talmud-today>.
 COHEN, R.: Talmud v otázkach a odpovediach. Bratislava : Sofa, 2002.
 DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy judaizmu*. Bratislava : Judaica Slovaca, 1993.
 ELIADE, M.: *Dejiny náboženského myšlení III*. Praha : Oikymen, 1997.
 FRANEK, J.: *Judaizmus*. <http://jdl.czechian.net/judaizmusjarofranek.htm#iii>.
 GOLDSTONE, M.: *Lishana Aḥarina and the Editing of the Babylonian Talmud*. Association for Jewish Studies, Washington D. C. (Dec. 17 – 19, 2017).
 GOLDSTONE, M.: The Babylonian Talmud in its cultural context. In: *Religion Compass*, 2019, nr. 13(6). <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/rec3.12317>. <https://matthewgoldstone.com/pubs/lishana-a%E%BB%A5arina-editing-babylonian-talmud/>.
 HALIVNI, D. W.: „Reflections on Classical Jewish Hermeneutics,” *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, no. 62 (1996): 19 – 127. https://www.academia.edu/42656839/David_Weiss_Halivni_Reflections_on_Classical_Jewish_Hermeneutics_Proceedings_of_the_American_Academy_of_Jewish_Research_no_62_1996_19_127.
 HAYES, CH.: Theoretical Pluralism in the Talmud. https://law.tau.ac.il/sites/law.tau.ac.il/files/media_server/law_heb/dine_israel/published/published_%D7%9B%D7%95-%D7%9B%D7%96/26Hayes.pdf.
 JEKKELOVÁ, J. – ORAVEC, T.: *Lexikón svetových náboženstiev*. Bratislava : Aktuel, 2006.
 JEWISH VIRTUAL LIBRARY: *Babylonian Talmud*. <https://jewishvirtuallibrary.org/babylonian-talmud-full-text>.
 JEWISH HISTORICAL INSTITUTE: COLGAN, L: *A way of life. Why is the Talmud important to Jews?* <https://www.jhi.pl/en/articles/a-way-of-life-why-is-the-talmud-important-to-jews,4785>.
 KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : F. R. & G. spol. s r. o., 1997.
 LANGER, J.: *Talmud ukázky a dejiny*. <http://www.poutnici.com/jiri-langer-talmud-ukazky-a-dejiny.html>.
 LUNDE, P.: *Islám*. Bratislava : Ikar, 2004.
 MCGILL UNIVERSITY, LIBRARIES BIBLIOTHEQUES: *Talmudic Law*. <https://libraryguides.mcgill.ca/c.php?g=723245&p=5175706>.
 NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaizmus od A po Z*. Praha : Sefer, 2009.
 OTTOVA všeobecná *ENCYKLOPÉDIA M – Ž*. Bratislava : Cesty, 2006.
 PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003.
 POSNER, M.: *21 Talmud Facts Every Jew Should Know*. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4617586/jewish/21-Talmud-Facts-Every-Jew-Should-Know.htm.
 SLÁDEK, P.: *Malá encyklopédie rabinského judaizmu*. Praha : Libri, 2008. s. 226.
 SALEH, N.: *Organizované židovstvo a jeho xenofóbie*. http://cz.altermedia.info/uvahy-a-komentare/organizovane-zidovstvo-a-jeho-xenofobie_2207.html.
 SEFARIA LIBRARY: *The William Davidson Talmud*. <https://www.sefaria.org/william-davidson-talmud>.
 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999.

⁵¹ BACHER, W.: *Talmud*. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14213-talmud#anchor4>.

- TARAGIN-ZELLER, L.: A Rabbi of One's Own? Navigating Religious Authority and Ethical Freedom in Everyday Judaism. In: *American Anthropologist*, 123(4), 2021, pp. 833 – 845. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/aman.13603>.
- VRÁNA, J.: *Kruh sa uzatvára*. <http://jaroslavvrana5.blogspot.com/2010/01/prezvato.html>.
- WIESEL, E.: *Talmud – portréty a legendy*. Praha : Sefer, 1993.

Prvé eparchiálne zhromaždenie v maďarskej gréckokatolíckej cirkvi: Miškovec 2024

The First Eparchial Convent in the Hungarian Greek Catholic Church: Miskolc 2024

GALAMBVÁRI PÉTER

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9250-1530>

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza

Abstract: *The decree Orientalium Ecclesiarum of the Second Vatican Council, concerning the Eastern Catholic Churches, prescribed that these Churches should faithfully preserve the traditions of their own proper rite. If they had deviated improperly from them, they were to strive to return to the traditions of their ancestors. The conciliar principle regarding the rites of the Eastern Churches is reaffirmed by the Eastern Code as well, which explicitly urges the hierarchs who stand at the head of the sui iuris Churches to take utmost care in trustworthy safeguarding of their own rite and to permit only those modifications that serve organic development. A reliable point of reference for this is provided by the instruction issued by the Holy See in 1996 for the application of the liturgical norms of the Eastern Code. The points indicated in the document must, and can, be regulated in detail within the framework of the sui iuris particular law. Even before this came into force, the Greek Catholic bishops of Hungary decided to codify three matters – Communion of infants, baptism by immersing, and the rite of the zeon – in eparchial laws. In the Eparchy of Miskolc, in the hope of a greater degree of acceptance, broad consultation preceded the episcopal legislation: an eparchial assembly, the occasion for which was the centenary of the eparchy.*

Keywords: *Eparchial Assembly. Hungarian Greek Catholic. Advisory Body. Representative. Centenary. Infant Communion. Baptism by Immersing. Rite of the Zeon.*

Úvod

„Eparchiálne synody“ – aj keď nepatria k inštitúciám východného pôvodu – boli prítomné aj v dejinách Mukačevskej eparchie. V živote maďarských gréckokatolíckych komunít sa však po získaní právnej autonómie v roku 1912 takéto zhromaždenie po prvýkrát uskutočnilo až v roku 2024, a to ako prvá eparchiálna synoda Miškoveckej eparchie.

Miškovecká eparchia sa rozprestiera v južnej časti starej Prešovskej eparchie. Pre túto dejinnú spojitosť môže byť aj pre slovenských gréckokatolíkov zaujímavá udalosť zhromaždenia, o ktorom hovorí tento článok. Na nasledujúcich stranách chceme čitateľa v krátkosti oboznámiť s jeho priebehom a výsledkami. Ako výsledok procesu zhromaždenia bolo prijatých niekoľko eparchiálnych zákonov,¹ ktoré sú dôležité aj z hľadiska obnovenia východného charakteru príslušnej komunity.²

¹ Porov. A Miskolci Egyházmegye Körlevelei, 2024. 3., 798/2024.

² K tejto téme porov. VASIL, C.: Valutazione delle fonti tra autenticità e organica progressio, con speciale riguardo alle Chiese originate dall'eparchia di Mukačevo, In: S. Marincak (ed.): Diritto partcolare nel Sistema del CCEO (Orientalia et Occidentalia 2), Košice, 2007. s. 127 – 143; SZABÓ, P.:

V tejto štúdií najprv poskytneme stručný systematický opis eparchiálneho zhromaždenia ako právneho inštitútu z metodologického hľadiska. Nasleduje historický prehľad základných postupov miškoveckého zhromaždenia, ktorý zahŕňa prípravu a priebeh zhromaždenia. Nakoniec poskytujeme stručný prehľad najdôležitejších výsledkov kánonického práva. Okrem pracovných dokumentov, ktoré boli vytvorené, opisujeme aj čiastočné normy, ktoré boli v dôsledku toho vyhlásené. Tieto sú doplnené stručnými komentármi k danej téme a odkazmi na relevantnú literatúru.

Vymedzenie eparchiálneho zhromaždenia

Na začiatok je potrebné uviesť odborné vysvetlenie. Východné „eparchiálne zhromaždenie“ (*conventus eparchiale*) zodpovedá latinskej „diecéznej synode“ (*synodus dioecessana*).³ V našom texte samozrejme preto používame východnú terminológiu. Tieto synody – hoci nejde o inštitúcie východného pôvodu⁴ – občas zohrávali úlohu aj v živote domácej gréckokatolíckej cirkvi.⁵

Úloha a povaha tohto orgánu. Platné nariadenia o eparchiálnych zhromaždeniach nachádzame v VII. titule CCEO, ktorý sa týka eparchií. Eparchiálne zhromaždenie poskytuje biskupovi pomoc vo všetkých záležitostiach, ktoré sa týkajú osobitných potrieb alebo úžitku miestnej cirkvi.⁶

Jeho označenie (*conventus*) vo východnej terminológii jasne naznačuje, že ide o poradný orgán. V tejto oblasti teda je významný rozdiel medzi východnou a latinskou právnou terminológiou. V latinskom systéme – ako vieme – slovo *synodus* označuje poradné zhromaždenia, kým výkonné alebo rozhodovacie orgány sa nazývajú *concilium*. Vo východnom systéme naopak *synodus* označuje rozhodova-

Return to the 'Ancestral Traditions' (OE 6a). Reasons and Meaning, In: Ostkirchliche Studien 66 (2017) 2. s. 256 – 284.

3 CCEO 235 – 242. kk; CIC 460 – 468. kk. Pre formát orgánu po koncile porov. CORBELLINI, G.: Il sinodo diocesano nel nuovo. Codex iuris canonici. Roma, 1986.

4 Porov. SZABÓ, P.: Asamblea eparquial. In: OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (eds.): Diccionario General de Derecho Canónico. Navarra: Cizur Menor, 2012. vol. 1. s. 487 – 489.

5 Porov. SZABÓ, P.: Fejezetek a magyar görögkatolikus jogtörténetből. Jogforrások, kormányzati berendezkedés, rítustagság 1771 – 1972. Collectanea Athanasiana I/16. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2023. s. 43, 117, 111 – 112; JANKA, Gy.: De Camillis püspök zsinatai. In: VÉGHSEŐ, T. (ed.): Rómából Hungáriába. A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2008. s. 175 – 186; VÉGHSEŐ, T.: „...mint igaz egyházi ember...”. A történelmi Munkácsi Egyházmegyegye görögkatolikus egyházának létrejötte és 17. századi fejlődése. Collectanea Athanasiana I.4. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2011. s. 40. (Zaujímavý jav je, že sa Antal Papp v rámci eparchiálnej synody usiloval zaviesť latinský kódex pre svoju eparchiu, porov. SZABÓ, P.: Az első Egyházi Törvénykönyv hatályának kiterjesztése a történelmi Magyarország görög-rutén egyházmegyéire. In: KUMINETZ, G. (ed.): Iustitia duce, caritate comite. Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára. Budapest : Szent István Társulat, 2022. s. 552 – 571, 559.

6 V dôsledku Druhého vatikánskeho koncilu prešla inštitúcia diecéznej synody, ako je známe, významnou zmenou tak z hľadiska svojho zloženia, ako aj funkcie a priebehu; porov. FERRARI, S.: „Sinodi diocesani”. In: Enciclopedia giuridica 28, Roma, 1992. s. 1 – 4; GALEA-CURMI, J.: The Diocesan Synod as a Pastoral Event. A Study of the Post-Conciliar Understanding of the Diocesan Synod. Diss PUL, Rome, 2005.

cie inštitúcie, zatiaľ čo len poradné orgány vystupujú pod názvom *conventus*.⁷ To znamená, že členovia eparchiálneho zhromaždenia majú iba poradný hlas. Čisto poradná funkcia zhromaždenia však neodsúva tento orgán do druhoradého či menej významného postavenia. Keď sa v kánonickom práve objaví pojem *votum consultivum*, nesmie sa nikdy opomenúť, že „autorita, hoci nie je viazaná pristúpiť na ich stanovisko i keď zhodné, predsa nemá bez dôvodu, ktorý podľa jeho úsudku prevažuje, odstúpiť od ich stanoviska, najmä zhodného.“⁸ Tento dôležitý aspekt rozoberá aj pripravované gréckokatolícke partikulárne právo.⁹ Súčasne však na eparchiálnom zhromaždení vystupuje eparchiálny biskup ako jediný zákonodarca, teda iba on môže uviesť návrhy rokovania do platnosti.

Zvolanie orgánu. Podľa starého východného ústavného práva bolo potrebné zvolať eparchiálne zhromaždenie aspoň raz za desať rokov.¹⁰ Súčasne platný kódex však už neurčuje povinnú periodicitu konania eparchiálnych zhromaždení. Otázka je dnes ponechaná na úsudok biskupa.¹¹ Okrem toho je úloha biskupa na zhromaždení natoľko dôležitá, že v prípade *sede vacante* biskupského stolca sa eparchiálne zhromaždenie na základe samotného práva prerušuje.¹²

Zloženie orgánu.¹³ V porovnaní so starým východným právom predstavuje významnú zmenu skutočnosť, že kým podľa *Cleri sanctitati* tvorili členstvo iba kňazi eparchie a rehoľníci pôsobiaci na jej území,¹⁴ východný kódex dnes predpisu-

⁷ K predstaveniu názvoslovia synodálnych orgánov v Kódexe východných cirkví porov. napr. Winfried AYMAN, „Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 [1991] s. 367 – 389.

⁸ CCEO kán. 934. § 2, bod 3.

⁹ Kľúčom k riadnemu fungovaniu eparchiálneho zhromaždenia je zachovanie teologickej pospolitosti a špecifik poradného hlasovacieho práva. Podľa návrhu partikulárneho práva *sui iuris* to od účastníkov vyžaduje okrem iného také ľudské čnosti, ako sú otvorenosť voči vecnému zväženiu dobre podloženého názoru druhého, uznanie a rešpektovanie hraníc svojich vlastných schopností, a predovšetkým nezištné hľadanie dobra a budovania gréckokatolíckej komunity. Toto posledné vylučuje presadzovanie osobných sympatií, sebeckých záujmov či jednostranne subjektívnych prístupov; porov.: *A Magyarországi Szászok Metropolitai Egyház részleges joga* [végleges szövegtervezet], 9. kán. 3. §. 3. K téme poradného hlasovacieho práva porov. ešte: *Congregatio pro episcopis – Congregatio pro Gentium Evangelizatione*, instr. In constitutione apostolica [de Synodis dioecesis agendis], 19. III. 1997. AAS 89 (1997) s. 709 – 710, n. 2; ako aj: Stephan HAERING (ed.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 3, 2015. s. 622.

¹⁰ Predchádzajúce východné ústavné právo obsahovalo samostatný pápežský zákon: PIUS XII: m.p. *Cleri sanctitati* [de ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis orientalibus]. 2. VI. 1957. In: *Acta Apostolicae Sedis*, 1957 (49). s. 433 – 600. Pre zasadnutia každých desať rokov porov. mp. *Cleri sanctitati*, 422. kán. 1. §. (Staré východné právo označovalo za chvályhodný zvyk a odporúčalo, aby biskup každý rok zhromaždil svojich kňazov a využijúc ich skúsenosti a rady určil úlohy potrebné pre duchovný život eparchie. Porov. mp. *Cleri sanctitati*, 422. kán. 4. §.)

¹¹ Porov. CCEO kán. 236.

¹² Porov. CCEO kán. 237, § 2. (mp. *Cleri sanctitati* taktiež jasne stanovila, že v prípade uprázdnenia stolca nemal administrátor riadiaci eparchiu právo zvolať eparchiálne zhromaždenie; porov. mp. *Cleri sanctitati*, kán. 423, § 1.)

¹³ Porov. CCEO kán. 238, §§ 1 – 3.

¹⁴ Porov. mp. *Cleri sanctitati*, kán. 424, § 1; HOLLÓS, J.: *A keleti egyházak személyi joga*. Téglás, 1964. s. 278 [rukopis].

je povinnú účasť aj laikov – svetských ľudí.¹⁵ Na zhromaždenie sa podľa predpisov práva musí s povinnou osobnou¹⁶ účasťou pozvať tento okruh osôb: prípadný biskup koadjutor a pomocní biskupi;¹⁷ protosynkel, synkeli, súdny synkel; eparchiálny ekonóm; eparchiálni poradcovia; rektor seminára; protopresbyteri; aspoň jeden farár z každého protopresbyterátu; členovia presbyterskej rady a – ak existuje – niekoľko poslani členovia pastoračnej rady. Okrem toho sa podľa pravidiel partikulárneho práva pozýva aj niekoľko diakonov a mníšskych predstavených, ako aj laikov, ktorých volí pastoračná rada – ak je. Ak nie, spôsob ich určenia stanoví eparchiálny biskup. Počet svetských však nesmie prekročiť jednu tretinu všetkých členov eparchiálneho zhromaždenia.¹⁸ Popri vyššie uvedených členoch možno pozvať na zhromaždenie aj ďalšie osoby. Biskup má dbať na to, aby bolo zloženie zhromaždenia skutočne reprezentatívne. Preto ak by sa stalo, že niektorý významný segment kléru, mníchov alebo veriacich nie je zastúpený, biskup môže menovaním zabezpečiť ich zastúpenie.¹⁹ Okrem toho možno pozvať aj osoby patriace k iným cirkvám vlastného práva, ktoré môžu mať taktiež (poradný) hlas. Napokon možno pozvať aj pozorovateľov bez hlasovacieho práva z nekatolíckych cirkví alebo cirkevných zhromaždení.

Výsledkom rokovania je spravidla záverečný dokument. Ten môže byť akýmsi formálnym vydaním, ktoré členovia schvália na slávnostnom záverečnom zasadnutí. Môže sa však stať aj to, že sa takýto záverečný dokument prijatý hlasovaním nezrodí. V takom prípade biskup z priebehu rokovania sám vyvodzuje príslušné závery a zostavuje texty synodálnych dokumentov, ktoré budú následne publikované.²⁰ Môže sa tiež stať, že biskup schváli iba časť návrhov záverečného dokumentu, ktoré boli prijaté na plenárnom zasadnutí. Názory, stanoviská a návrhy, ktoré sa zrodia na eparchiálnom zhromaždení, môžu získať záväznú silu len prostredníctvom ratifikácie vyplývajúcej z funkcie zo strany príslušnej autority, teda eparchiálneho biskupa. Text zákonov, rozhodnutí a vyhlásení, ktoré takto vzniknú, musí eparchiálny biskup oznámiť vyššej autorite podľa partikulárneho práva cirkvi *sui iuris*.²¹

Návrh textu partikulárneho práva Maďarskej metropolitnej cirkvi *sui iuris* neuvádza, o ktorú autoritu ide. Malo by však byť prirodzené, že v metropolitnej cirkvi *sui iuris* by sa partikulárne zákony sufragánnej eparchie oznámili metropolitovi (prípadne biskupom sesterských eparchií), kým partikulárne zákony archieparchie by sa oznámili biskupom sesterských eparchií.²² To samozrejme neznamená, že by tieto

¹⁵ Porov. mp. *Cleri sanctitati*, kán. 424, § 1; CCEO kán. 238, § 1, 10. K novému koncilovému prístupu k cirkevnému poslaniu laikov porov.: LONGHITANO, A. (ed.): *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati. Il Codice del Vaticano II/6*, Bologna : EDB, 1989.

¹⁶ Členovia ani v prípade prekážky nemôžu poslať za seba zástupcu (CCEO kán. 239).

¹⁷ Cudzí biskupi, ktorí sa nachádzajú v eparchii, však nie sú členmi.

¹⁸ Porov. CCEO kán. 238, § 1, 1 – 9.

¹⁹ Prostredníctvom tohto práva voľby môže biskup prizvať aj osoby, ktorých prítomnosť je dôležitá vzhľadom na ich odbornosť; porov. *Handbuch*. s. 624.

²⁰ Porov. ERDŐ, P.: *Egyházjog*. Budapest : Szent István Társulat, 2003. s. 350.

²¹ Porov. CCEO kán. 242.

²² Ak v rovnakom regióne pôsobí viac cirkví *sui iuris*, môže byť vhodné informovať aj biskupov ostatných cirkví *sui iuris*. Východní hierarchovia sa totiž nemajú starať iba o dobro svojej cirkvi, ale aj o dobro všetkých ostatných spoločenstiev, ktoré na danom území spoločne žijú. Toto oznamovanie má samozrejme iba informačný charakter a slúži lepšej spolupráci jednotlivých cirkví *sui iuris*.

právne predpisy, rozhodnutia alebo vyhlásenia vyžadovali preskúmanie či schválenie zo strany metropolitu alebo biskupov sesterských eparchií.²³

Príprava a priebeh Miškoveckého eparchiálneho zhromaždenia

Miškovecká eparchia v roku 2024 oslávila sté výročie založenia svojho právneho predchodcu, Miškoveckého apoštolského exarchátu. Príprava na viaceré programy a podujatia centenária sa začala už v roku 2023. Na základe konzultácie s presbyterskou radou vладыka Atanáz vyhlásil na jún 2024 eparchiálne zhromaždenie. Jeho prípravu zveril protosynkelovi, súdnemu synkelovi a pastoračnému referentovi, ako aj pastoračnej rade.²⁴ Za miesto konania zhromaždenia bol určený Miškovec.

Vладыka stanovil na prerokovanie liturgické, pastoračné aj sociálne témy.²⁵ Paralelne s tým nariadil aj určenie ostatných členov eparchiálneho zhromaždenia, ktorí v ňom nefigurujú *ex officio*. Podľa toho mal byť v každom protopresbyteráte zvolený jeden farár a jeden ďalší člen (prípadne taký, ktorý neslúži ako farár).²⁶ Pol roka pred plánovaným termínom slávnostného zasadnutia bol vymenovaný aj sekretár zhromaždenia. Podľa CCEO, kán. 238 § 1, č. 7 sú okrem členov presbyterskej rady členmi eparchiálneho zhromaždenia aj niekoľkí delegáti pastoračnej rady, ktorých musí zvoliť príslušná rada. Mená zvolených osôb boli zverejnené prostredníctvom biskupského obežníka.²⁷ Členovia mali oznámiť, v ktorej tematickej skupine by chceli spolupracovať. Na tento účel na základe už určených troch tém vладыka vymedzil šesť tematických okruhov:

Liturgia: 1. malá skupina: spoločné slávenie iniciačných sviatostí, krst ponorením, všeobecné zavedenie používania *zeónu* – teploty, liturgická prax na farnostiach. 2. malá skupina: problémy liturgického spevu (a hudby), otázky cirkevného umenia.

Pastorácia: 1. malá skupina: vymierajúce a rozrastajúce sa komunity (nové farnosti), starostlivosť o povolania (bohoslovci a nižšie svätenia), náboženská výchova, prax uzatvárania manželstva (príprava snúbencov), pastorácia rodín a mládeže. 2. malá skupina: pastorácia Rómov, cirkevné školy, úloha žien v našej cirkvi.

Sociálne: 1. malá skupina: opatrovateľská služba v domácnostiach, ochrana detí. 2. malá skupina: spoločenské angažovanie, médiá, verejné vzdelávanie.²⁸

²³ Nezávisle od toho je dôležité mať na pamäti princíp vychádzajúci z východnej disciplinárnej tradície, podľa ktorého „v eparchiálnej záležitosti, ktorá ovplyvňuje celú cirkev *sui iuris*, jednotliví biskupi ani metropolita by nemali rozhodovať bez predchádzajúceho vypočutia a zohľadnenia názorov ostatných.“, *A Magyarországi Székelyjogi Metropolitai Egyház részleges joga*, 6. kán. 5 § 2; porov. CCEO kán. 160, ako aj 34. apoštolský kánon.

²⁴ Porov. *A Miskolci Egyházmegye Körlevelei* 2023, 3, 681/2023.

²⁵ „Hlavnými témami eparchiálneho zhromaždenia budú liturgické, pastoračné a sociálne otázky, pričom sa zohľadní forma a zmysel našich spoločenských aktivít. Dúfajme, že práve na tomto zhromaždení budeme môcť spoločne zhodnotiť aj výsledky minuloročného sčítania obyvateľstva, ktoré sa týkajú nás.“, *A Miskolci Egyházmegye Körlevelei* 2023, 4, 841/2023.

²⁶ Porov. CCEO kán. 238, § 1, bod 6.

²⁷ Porov. *A Miskolci Egyházmegye Körlevelei* 2023, 5, 1123/2023.

²⁸ Porov. *A Miskolci Egyházmegye Körlevelei* 2023, 5, 1140/2023.

Po prihlásení sa jednotlivé malé skupiny pod vedením tajomníka vypracovali návrh programu zhromaždenia v podobe workshopu.²⁹ V rámci príprav predložili svoje návrhy aj presbyterská rada, pastoračná rada a jednotlivé protopresbyteráty.

Na začiatku centenária vладыka oznámil dátum (25. – 26. júna) a program slávnostného zasadnutia eparchiálneho zhromaždenia.

Zhromaždenie sa začalo archijerejskou svätou liturgiou v miškoveckej katedrále.³⁰ Na slávení sa zúčastnilo takmer štyridsať klerikov eparchie. Obe sesterské eparchie zastupovali protosynkeli. Zhromaždenie malo celkovo 56 členov. Približne dve tretiny z nich boli klerici a takmer jedna tretina *christifideles*. Jedna mníška zároveň plnila úlohu zapisovateľky jednej zo skupín.

Slávnostné zasadnutie sa začalo privítaním vладыky.³¹ Nasledovala prednáška protosynkela Gézu Juhásza, v ktorej načrtol súčasnú situáciu eparchie.³² Po živjej diskusii nasledovali správy jednotlivých malých skupín a potom hlasovania. Nakoniec účastníci navrhli dôležité hľadiská k pripravovanému pracovnému dokumentu.

Niektoré dôležité výsledky eparchiálneho zhromaždenia

Správa vypracovaná o zhromaždení obsahovala návrhy a názory formulované v šiestich pracovných skupinách a zaznamenávala aj pomer hlasov pri otázkach predložených plenárnemu zasadnutiu. Táto správa mala približne 20 strán. Jej text biskup sprístupnil všetkým členom eparchiálneho zhromaždenia, ako aj kléru Miškoveckej eparchie.

Napokon na základe spoločných návrhov, ktoré pripravili liturgické malé skupiny a ktoré boli väčšinovo schválené na plenárnom zasadnutí, vладыka Atanáz ustanovil eparchiálne zákony.³³ Tie zahŕňajú štyri tematické okruhy.

1. *Podávanie Eucharistie deťom*.³⁴ Podľa tohto ustanovenia v rámci jednotného obradu kresťanskej iniciácie, ak je to možné, sa najmenším deťom má vysluhovať

²⁹ Porov. CEO kán. 240, § 2.

³⁰ K novšiemu popisu katedrály z pohľadu dejín umenia porov.: TERDIK, Sz.: A miskolci görögkatolikus Nagyboldogasszony-székesegyház, Miskolc, 2023.

³¹ V biskupskom privítaní bola tiež zhrnutá správa z metropolitného zhromaždenia, ktoré sa konalo pred rokom a pol. Na zhromaždení gréckokatolíckej metropolie v roku 2022 sa zúčastnili aj zástupcovia Miškoveckej eparchie a prispeli k vytvoreniu perspektívy, ktorá bola neskôr zhrnutá v 12 bodoch. Podľa vладыky môže Miškovecká eparchia svojím eparchiálnym zhromaždením prispieť k záležitostiam maďarských gréckokatolíkov iba vtedy, ak sa prispôsobí a zapojí do procesu, ktorý už bol spustený na metropolitnom zhromaždení.

³² Pred eparchiálnym zhromaždením dostal každý farár pôsobiaci v Miškoveckej eparchii dotazník, ktorý bolo potrebné vrátiť online. Odpovede na tento dotazník tvorili podklad pre prednášku protosynkela.

³³ Porov. CEO kán. 241.

³⁴ K všeobecnej a domácej histórii podávania prijímania deťom porov.: VASIL, C.: La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Oriente e d'Occidente. Motivo di divisione oppure un'occasione di approfondimento e di crescita ecclesiale? In: ZAPP, H. – WEISS, A. – KORTA, S. (eds.): *Ius canonicum in Oriente et in Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*. Adnotationes in ius canonicum 25. Frankfurt/M, 2003. s. 759 – 789; DOBOS, A.: *Prassi liturgica e teologia circa l'Eucaristia nella storica eparchia di Mukacevo: dall'unione di Uzhorod (1646) fino alla metà del XX secolo*. Münster : Aschendorff Verlag, 2022.

aj Eucharistia.³⁵ Ak pokrstený z nejakého dôvodu počas obradu iniciácie Eucharistiou neprijme, má sa mu podať – pokiaľ je to možné – počas svätej liturgie v nedelu po krste. Dojča, samozrejme, môže prijať iba zo svätej Krvi. Podávanie Eucharistie malým deťom môže pokračovať aj po obrade ich iniciácie v našich chrámoch. Pokiaľ rodič nemá zakázané pristupovať k svätým tajomstvám, podľa nového nariadenia on sám prináša svoje dieťa k svätému prijímaniu. Ak to z vážnych dôvodov nemôže urobiť, prinesie alebo sprevádza dieťa iný dospelý, ktorý sám prijíma Kristovo Telo a Krv. Ďalej je povinnosťou rodičov a farára dbať na to, aby tie školopovinné deti, ktoré už dosiahli takú úroveň duchovnej zrelosti, že sa u nich môže predpokladať schopnosť spáchať, rozpoznať a oľutovať hriech, pristupovali k Eucharistii po svätom tajomstve pokánia. Preto je dôležité pripraviť deti na prvú svätú spoveď najneskôr v treťom ročníku základnej školy. Z pastoračného hľadiska je významné, aby sa po prvej svätej spovedi slávil aj spoločné prijímanie detí, a po tomto slávení môže dieťa pristupovať k Eucharistii už samostatne, bez sprievodu dospelého.³⁶

2. *Krst ponorením.* Krst, ktorý tvorí prvú časť kresťanskej iniciácie, sa podľa starobylej tradície má – najmä v prípade malých detí – sláviť trojitým ponorením.³⁷ Tento obrad s veľmi hlbokou symbolikou by sa ani dnes nemal vynechávať len z dôvodu pohodlia alebo iných praktických okolností. Preto je potrebné toto rodičom a kresťaným rodičom objasniť a pripraviť ich naň počas predkrstných náuk, ako aj veriacich spôsobom chrámovej katechézy. Na vyriešenie prípadných praktických ťažkostí môžu byť neskôr vydané podrobnejšie vykonávacie predpisy.³⁸

3. *Obrad zeónu – teploty.* V súlade s platnými liturgickými predpismi³⁹ sa treba usilovať o obnovenie obradu zeónu (t. j. horúcej vody vlievanej do kalicha pred

³⁵ Porov. CCEO kán. 697, ako aj: Instrukció a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához. Budapest : Szent István Társulat, 2010. bod. 51.

³⁶ Podobne rozhodol aj Hajdúdorózi arcibiskup: „Po prerokovaní s kňazským senátom a vypočutí názoru zboru radcov ustanovujem, že v Hajdúdorózi archieparchii nadobudne od 1. januára 2024 platnosť liturgický poriadok pre sviatosti trojitej kresťanskej iniciácie. To znamená, že pri každom krste je povinnosťou sláviacich kňazov oboznámiť krstiaceho sa alebo v prípade dieťaťa rodičov a krstných rodičov s tým, že na jurisdikčnom území archieparchie sa sväté tajomstvá krstu, myropomazania a Eucharistie slávia spoločne v rámci jedného obradu.“ *A Hajdúdorogi Egyházmegye Körlevelei* 2023. 4. 3418/2023. Nyíregyházi eparchiálny biskup Ábel Szocsa s účinnosťou od 1. septembra 2025 nariadil, aby sa pri krste detí pristupovalo k prijímaniu Eucharistie. *Nyíregyházi Egyházmegye* 10000/4958/4958/2025. V tomto nariadení biskup Nyíregyházy stanovil použitie zeónu. Okrem toho, pokiaľ je to možné, podporoval krst ponorením.

³⁷ Pre historické pozadie porov. SZABÓ, P.: A keleti egyházak szentségi joga. Összehasonlító bemutatás. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2012. s. 21 – 122.

³⁸ Doplnenie cirkevných zákonov vykonávacími normami môže byť užitočným nástrojom na podporu prijatia aj v tejto oblasti; porov. napr. SZABÓ, P.: Altre Chiese di tradizione bizantina: L'attività legislativa sui iuris delle Chiese «minori» di tradizione bizantina. In: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (ed.): Il Codice delle Chiese orientali, la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche. Atti del Convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei canonici delle Chiese orientali, Sala San Pio X, Roma 8 – 9 ottobre 2010, Città del Vaticano, 2011. s. 303 – 344, 326.

³⁹ Instrukció a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához. Budapest : Szent István Társulat, 2010. bod. 67.

svätým prijímaním) čo najskoršie.⁴⁰ Tým kňaz pri liturgickom slávení uplatňuje starobylý symbol vyjadrujúci oživujúcu silu Svätého Ducha. Mimoriadne dôležitá je správna technika, aby nedošlo k neúčte voči svätej Krvi, teda aby sa nič nevylialo na antimenzion. Z pastoračného hľadiska je dôležité, aby nádobku s teplotou obsluhovali iba miništranti, ktorí už vedľa dostatočne dávať pozor.

4. *Liturgický spev a cirkevné výtvarné umenie.* Výtvarné diela založené na byzantskej tradícii sú natoľko dominantné, že do našich chrámov možno umiestniť iba také zariadenie a výtvarné prvky, ktoré sú s touto teologickou tradíciou v súlade. Posúdenie a schválenie týchto prvkov patrí do kompetencie protopresbytera.

Záver

Ako možno konštatovať, inštitúcia eparchiálneho zhromaždenia prešla významnou transformáciou. Podľa staršieho právneho rámca sa obmedzovala iba na krátke zhromaždenie kňazov, zatiaľ čo v súčasnosti má spravidla charakter konzultačného procesu so zmiešaným zložením účastníkov. V súlade s tým slávnostná fáza miškoveckého eparchiálneho zhromaždenia trvala len dva dni, no ani tu nechýbala dôkladná predchádzajúca príprava a dialóg, ktoré zodpovedajú dnešným očakávaniam a vychádzajú z aktuálnych eklesiologických poznatkov. Medzi dôležité výsledky eparchiálneho zhromaždenia patria eparchiálne normy z oblasti disciplíny svätých tajomstiev, ktoré možno zaradiť do širšej kategórie liturgického práva. Týkali sa podávania prijímania deťom, krstu ponorením, obradu *zeónu* a otázok výtvarného umenia. Miškovecké eparchiálne zhromaždenie bolo prvým eparchiálnym zhromaždením v dejinách Maďarskej gréckokatolíckej cirkvi, ktoré sa píše od roku 1912. Pozitívny vplyv jeho legislatívy možno pozorovať aj v podobných nariadeniach Hajdúdorózskej archieparchie a Nyíregyházskej eparchie. Spoločná disciplína svätých tajomstiev, ktorá sa bude vzťahovať na celú metropoliu, vznikne vyhlásením partikulárneho práva cirkvi *sui iuris*, ktoré je v súčasnosti predmetom posúdenia v Ríme. Budúce nadobudnutie účinnosti tohto vyššie postaveného partikulárneho práva bude tiež ďalším významným prejavom a dôkazom autonómie Maďarskej gréckokatolíckej cirkvi *sui iuris*.

BIBLIOGRAPHY:

- A Keleti Egyházak Kongregációja, Instrukció a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához. Budapest : Szent István Társulat, 2010. ISBN 978-963-277-194-6.
 A Magyarországi Szejtjogú Metropolitai Egyház részleges joga (végleges szövegtervezet).
 A Miskolci Egyházmegye Körlevelei, 2023/3.
 A Miskolci Egyházmegye Körlevelei, 2023/4.
 A Miskolci Egyházmegye Körlevelei, 2023/5.
 A Miskolci Egyházmegye Körlevelei, 2024/3.
 AYMAN, W.: Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Archiv für katholisches Kirchenrecht, 1991 (160) s. 367 – 389. DOI: <https://doi.org/10.15581/016.28.18787>.
 CORBELLINI, G.: Il sinodo diocesano nel nuovo. Codex iuris canonici. Roma, 1986.

⁴⁰ Pre historické pozadie porov. KUCHERA, M.: The Holy Eucharist in the Byzantine Rite: The Heno-sis and the Zeon. In: RUYSEN, G. (ed.): La divina eucaristia nel diritto canonico orientale. Atti del Simposio, Bratislava 14 – 17 aprile 2009, Kanonika 16, Roma, 2010. s. 247 – 263.

- Congregatio pro episcopis – Congregatio pro Gentium Evangelizatione, instr. In constitutione apostolica [de Synodis dioecesanis agendis], 19. III. 1997. AAS 89 (1997) s. 709 – 710. ISSN 0001-5199.
- DOBOS, A.: Prassi liturgica e teologia circa l'Eucaristia nella storica eparchia di Mukacevo: dall'unione di Uzhorod (1646) fino alla metà del XX secolo. Münster : Aschendorff Verlag, 2022. (DOBOŠ, O.: Практика та теологія євхаристії в історичній Мукачівській Єпархії від Ужгородської Унії [1646р] до середини XX. століття, Ужгород, 2021). ISBN 978-3-402-21770-2.
- ERDŐ, P.: Egyházjog. Budapest : Szent István Társulat, 2003. ISBN 963-361-463-5.
- FERRARI, S.: „Sinodi diocesani”. In: Enciclopedia giuridica 28, Roma, 1992, s. 1 – 4.
- GALEA-CURMI, J.: The Diocesan Synod as a Pastoral Event. A Study of the Post-Conciliar Understanding of the Diocesan Synod. Diss PUL, Rome, 2005.
- HOLLÓS, J.: A keleti egyházak személyi joga. Téglás, 1964.
- IOANNES PAULUS II: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO). Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1990.
- IOANNES PAULUS II: Codex Iuris Canonici (CIC). Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1983.
- JANKA, Gy.: De Camillis püspök zsinatai. In: VÉGHSEŐ, T. (ed.): Rómából Hungáriába. A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2008. s. 175 – 186. ISBN 978-963-87809-1-1.
- KUCHERA, M.: The Holy Eucharist in the Byzantine Rite: The Henosis and the Zeon. In: RUYSEN, G. (ed.): La divina eucaristia nel diritto canonico orientale. Atti del Simposio, Bratislava 14 – 17 aprile 2009, Kanonika 16, Roma, 2010. s. 247 – 263. ISBN 10: 8872103681.
- LONGHITANO, A. (ed.): Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati. Il Codice del Vaticano II/6, Bologna : EDB, 1989.
- Instrukció a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához. Budapest : Szent István Társulat, 2010. ISBN 978-963-277-194-6.
- PIUS XII: m.p. Cleri sanctitati [de ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis orientalibus]. 2. VI. 1957. Acta Apostolicae Sedis, 1957 (49). s. 433 – 600. ISSN 0001-5199.
- SCHMITZ, H.: Diözesansynode. In: HAERING, S. – REES, W. – SCHMITZ, H. (eds.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg : Verlag Friedrich Pustet, 2015. 3. Auflage. s. 622 – 626. ISBN 9783791727233.
- SZABÓ, P.: Altre Chiese di tradizione bizantina: L'attività legislativa sui iuris delle Chiese «minori» di tradizione bizantina. In: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (ed.): Il Codice delle Chiese orientali, la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche. Atti del Convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei canoni delle Chiese orientali, Sala San Pio X, Roma 8–9 ottobre 2010, Città del Vaticano, 2011. s. 303 – 344.
- SZABÓ, P.: A keleti egyházak szentségi joga. Összehasonlító bemutatás. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2012. ISBN 9783791727233.
- SZABÓ, P.: Asamblea eparquial. In: OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (eds.): Diccionario General de Derecho Canónico. Navarra: Cizur Menor, 2012. vol. 1. s. 487 – 489.
- SZABÓ, P.: Az első Egyházi Törvénykönyv hatályának kiterjesztése a történelmi Magyarország görög-rutén egyházmegyéire. In: KUMINETZ, G. (ed.): Iustitia duce, caritate comite. Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára. Budapest : Szent István Társulat, 2022. s. 552 – 571. ISBN 9789636120139.
- SZABÓ, P.: Fejezetek a magyar görögkatolikus jogtörténelemből. Jogforrások, kormányzati berendezkedés, ritustagság 1771 – 1972. Collectanea Athanasiana 1/16. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2023. ISBN 978-615-6201-33-1.
- SZABÓ, P.: Return to the 'Ancestral Traditions' (OE 6a). Reasons and Meaning. In: Ostkirchliche Studien 66 (2017) 2. s. 256 – 284. ISSN 0030-6487.
- TERDIK, Sz.: A miskolci görögkatolikus Nagyboldogasszony-székesegyház, Miskolc, 2023. ISBN 978-615-01-8138-7.
- VASIL, C.: La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Oriente e d'Occidente. Motivo di divisione oppure un'occasione di approfondimento e di crescita ecclesiale? In: ZAPP, H. – WEISS, A. – KORTA, S. (eds.): Ius cano-

- nicum in Oriente et in Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag. Adnotationes in ius canonicum 25. Frankfurt/M, 2003. 759 –789. ISBN 3631394802.
- VASIL, C.: Valutazione delle fonti tra autenticità e organica progressio, con speciale riguardo alle Chiese originate dall'eparchia di Mukačevo, In: S. Marincak (ed.): Diritto particolare nel Sistema del CCEO (Orientalia et Occidentalia 2), Košice, 2007. s. 127 – 143.
- VÉGHSEŐ, T.: „...mint igaz egyházi ember...”. A történelmi Munkácsi Egyházmegye görögkatolikus egyházának létrejötte és 17. századi fejlődése. Collectanea Athanasiana I.4. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2011. ISBN 978-615-5073-03-8.

Gréckokatolícke drevené chrámy na príklade chrámu z Matysovej Greek Catholic Wooden Churches: A Case Study of the Church in Matysová

DANIEL VRÁBEL

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2069-6080>

Lubovnianske múzeum –
hrad v Starej Lubovni

Abstract: The article deals with the issue of wooden Greek Catholic churches in Slovakia, focusing on the church of St. Michael the Archangel from Matysová, which today is part of the Lubovnian open-air museum. In the introduction, the historical, cultural and religious contexts of the creation of wooden sacred buildings and the influence of the Uzhhorod Union on the formation of the Greek Catholic Church are presented. The core of the work analyzes the architecture, structural elements and artistic decoration of the temple from Matysová in the context of the wider Carpathian area, while special attention is paid to the iconostasis and iconography of the Lemko type. The article points to the intermingling of Eastern and Western liturgical and artistic elements, which were manifested in the architecture and interior decoration of the temple. The conclusion of the thesis emphasizes the importance of these sacral buildings as a valuable cultural heritage and testimony of the spiritual and artistic life of the inhabitants of the Carpathians in the 19th century.

Keywords: Wooden temple. Greek Catholic Church. Byzantine culture. Baroque. Eastern ceremony. Western Rite. Iconostasis. Matysova. Lubovnian open-air museum. Icons. Log house. Archangel Michael. Lemko type.

Úvod

Drevené chrámy patria medzi reprezentačné prvky Slovenska. Sú súčasťou našej histórie aj kultúry. Následne patria medzi karpatský fenomén, ktorý nám môžu ponúknuť svedectvo o tradičnej ľudovej náboženskej architektúre alebo ľudovej zbožnosti. Vďaka nim môžeme vidieť ako prostý ľud na dedinách prežíval svoju vieru. Na území dnešného Slovenska sa v minulosti nachádzalo okolo 300 drevených sakrálnych objektov. V súčasnosti je z nich zachovaných okolo 50. Najväčšie zastúpenie majú gréckokatolícke chrámy. Skúmanie drevených sakrálnych stavieb nás vedie k poznaniu histórie, umeleckého stvárnenia, techniky stavby aj pomerov farnosti, v ktorých boli postavené. Vzbudzujú pozornosť historikov, etnografov, architektov, umelcov a ďalších záujemcov a ľudovú kultúru.

Drevené cirkevné objekty nájdeme v cirkvách alebo denomináciách, či už išlo o rímskokatolícku cirkev, evanjelickú, pravoslávnu alebo gréckokatolícku. Väčšina z nich sa nachádza na severovýchode Slovenska, viaceré z nich sa vyznačujú svojou jedinečnosťou. V tomto príspevku sa zameriame na poslednú spomenutú cirkev a jej drevené chrámy. Ako príklad si uvedieme drevený gréckokatolícky chrám archanje-

la Michala, ktorý je súčasťou skanzenu v Starej Ľubovni, a ktorý pôvodne stál v obci Matysová. Bol postavený v roku 1833, do skanzenu pod hradom Ľubovňa bol prevezený v roku 1979 a ide o prvú expozíciu Ľubovnianskeho skanzenu.

Cieľom tohto príspevku je analyzovať architektonické, liturgické, symbolické a ikonografické prvky drevených gréckokatolíckych chrámov a to všetko na príklade chrámu z Matysovej sv. Michala Archanjela. Pozornosť budeme sústreďovať na prvky východnej a západnej tradície, ktoré sa premietli do vonkajšej podoby chrámu a jeho interiérovej výzdoby. Zámerom príspevku je poukázať na dôležitosť drevených chrámov ako obraz gréckokatolíckej identity a zbožnosti a súčasť kultúry karpatskej oblasti.

Príspevok sme spracovali metódou analýzy a porovnávania historických prameňov a odborných publikácií. Pri spracovaní témy sme využili aj archívne pramene z Ľubovnianskeho múzea a Gréckokatolíckeho biskupského archívu v Prešove a slovenskú a zahraničnú odbornú literatúru. Pri výskume sme využili i analýzu architektonických a ikonografických prvkov na chráme z Matysovej.

Drevené karpatské kostoly predstavujú dôležité súčasť cirkevných pamiatok a kultúrneho dedičstva s veľkou hodnotou. Tvoria obraz predovšetkým vidieckeho prostredia a miestnej identity. Napriek ich širokej hodnote sa o týchto stavbách v odbornej literatúre veľa nepíše. Karpaty sú domovom kresťanov východného obradu, na našom území ide o menšinu, ktorá si zachovala svoje zvyky a tradície a vytvorila si aj svoju vlastnú osobitú kultúru. Táto menšina vytvorila v rámci drevenených sakrálnych objektoch majstrovské diela, pričom viaceré z nich sú zapísané do UNESCO.¹

Vznik Gréckokatolíckej cirkvi na našom území

Prírodné pomery nášho územia ako aj husté karpatské horstvá (hlavne v ich severozápadnej časti) robili v minulosti z dreva jeden z primárnych stavebných materiálov. Drevo bolo ľuďom najbližšie a používali ho v každodennom živote. Bolo lacné, ľahko dostupné a ľahko opracovateľné alebo vymeniteľné. Používali ho na stavbu svojich obydlí, nástrojov dennej potreby, či kostolov. V rámci územia dnešného Slovenska gréckokatolícke chrámy vznikali väčšinou na miestach, na ktorých spolu koexistoval (a vzájomne sa ovplyvňovali) západný a východný obrad. Premiešavanie prvkov západného a východného obradu je najvýraznejšie v Gréckokatolíckej cirkvi. Rôzne modlitby alebo pobožnosti, či zvyky gréckokatolíci prevzali od Rímskokatolíckej cirkvi. Už v menšej miere môžeme sledovať ako východný obrad ovplyvnil rimokatolíkov. Z prípadov, na ktorom môžeme vidieť vplyv západného obradu na východný sú práve gréckokatolícke chrámy.²

Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vznikla v roku 1646 v meste Užhorod, čo je mesto na dnešnej Ukrajine (konkrétne v Zakarpatskej Ukrajine) a v minulosti bolo súčasťou Uhorska. Stalo sa to presne 24. apríla 1646 – v tento deň 63 pra-

¹ QUATTRONE, G.: Endangered Religious Cultural Heritage Spatial Distribution, Tourism Design, and Heritage Narratives from a Protection and Enhancement Perspective in The Carpathian Region. In: *ARCHive – The Academic Research Community Publication*. 2023. roč. 7. č. 3. s. 1 – 4.

² DUDÁŠ, M.: *Drevené kostoly, chrámy, zvonice na Slovensku*. Košice : Vydavateľstvo JES. 2010. s. 44.

voslávnych kňazov z mukačevskej eparchie (Mukačevo, je taktiež mesto v dnešnej Zakarpatskej oblasti a v minulosti to bolo sídlo pravoslávneho neskôr gréckokatolíckeho biskupa) podpísali na hrade v Užhorode tzv. *Užhorodskú úniu*. Daný akt v praxi znamenal, že východní kresťania v Uhorsku (väčšinou žili na severovýchode krajiny) uznali autoritu pápeža a stali sa súčasťou Katolíckej cirkvi. Podmienkou bolo, že si mohli zachovať svoj vlastný obrad, liturgiu, zvyky a tradície.³ Východní kresťania si od únie sľubovali zlepšenie podmienok a stavu cirkvi, keďže neboli súčasťou oficiálnej cirkvi v Uhorsku tak to po finančnej a organizačnej stránke mali náročnejšie. Východní kňazi navyše nepatrili ani do kňazského stavu a boli na úrovni poddaných. Museli pracovať na poliach alebo statkoch a mali tak menej času sa venovať duchovným záležitostiam. Veľa z nich ani len nemalo dostatočné vzdelanie na to, aby mohli plnohodnotne vykonávať svoju cirkevnú službu. Ich cirkevný život tak bol v katastrofálnom stave. Okrem toho sa aj medzi kresťanmi východného obradu objavovali myšlienky reformácie. Reformácia bola primárne zameraná na obnovu Katolíckej cirkvi, komunity východným kresťanov žili uzavretým spôsobom života a veľké cirkevné a politické udalosti v západnej a strednej Európe ich veľmi nezasiahli. A aj keď by sme našli aj vo východnom obrade podobné problémy, ktorým čelili katolíci počas reformácie tak ich nové učenie veľmi neovplyvnilo. No našli sa samozrejme aj výnimky, existujú prípady, kedy sa východní kresťania k niektorému z protestantských prúdov pridali. Opakovane po krátkom čase sa síce vrátili späť do starej cirkvi, no tí, ktorí tak nespravili často patrili medzi vysokopostavených duchovných. Práve tohto sa východní kresťania obávali, že by ich obrad bol premiešaný, či pozmenený myšlienkami reformácie. Jedno z riešení, ktoré sa im naskytlo bolo spojenie sa s Katolíckou cirkvou. Stali by sa tak súčasťou oficiálnej cirkvi v krajine, získali by väčšiu finančnú podporu, miesta pre svojich duchovných v katolíckych kňazských seminároch a priamu ochranu pápeža pred reformáciou. Z pohľadu Rímskokatolíckej cirkvi išlo o rozšírenie si vplyvu v oblastiach obývanými východnými kresťanmi, taktiež to bola jedna z foriem rekatolizácie – vďaka únií sa rozšíril počet katolíkov. Išlo o opätovné zjednotenie východného a západného obradu.⁴ Výrazný vplyv na uzatvorenie Užhorodskej únie mala uhorská šľachtická rodina Drugeth, ktorá podporovala rekatolizáciu a zároveň chceli mať svoje panstvo cirkevne jednotné. Obyvateľstvo panstva, ktoré vlastnili bolo etnicky a nábožensky rozmanité, daným správaním sa chceli vyhnúť náboženským problémom. Dôkaz, že únia môže fungovať videli v neďalekom Poľsku, kde k zjednoteniu východných kresťanov s latinskou cirkvou prebehlo v rokoch 1595 až 1596, kedy bola uzatvorená tzv. *Brestská únia*. Práve gréckokatolíci v Poľsku výrazne ovplyvnili východných kresťanov v Uhorsku, nielen opätovným zjednotením sa s latinskou cirkvou, ale aj v neskorších obdobiach hlavne po kultúrnej stránke. Prvý pokus o uzatvorenie únie sa uskutočnil ešte v roku 1614 v Krásnom Brode, kedy však tento akt bol prerušený pre nepokoje,

³ Neskôr sa ukázalo, že túto podmienku nie všetci predstavitelia Katolíckej cirkvi boli ochotní striktné dodržiavať.

⁴ Na tému vzniku gréckokatolíckej cirkvi už vzniklo viacero odborných prác, ktoré túto problematiku rozoberajú dopodrobna.

ktoré na mieste vyvolali odporcovia únie. Preto bolo jej vytvorenie odložené, dostali sa k tomu opäť až o 32 rokov neskôr.⁵

Charakteristika a typy gréckokatolíckych drevených chrámov

Sakrálné drevené objekty majú v každej cirkvi charakteristické znaky aj regionálne zvláštnosti súvisiaci s etnickým pôvodom ich stavitel'ov. V Gréckokatolíckej cirkvi (aj v Pravoslávnej) sa pre označenie chrámu používa slovo *cerkev*, čo vystihuje ich príslušnosť k východnému obradu a niektorí usudzujú, že aj k rusínskej národnosti. Drevené chrámy vznikali v 16. až 19. storočí. Aj keď počiatková história drevených sakrálnych objektov siaha až do 15. storočia.⁶

Na stavbu drevených chrámov sa väčšinou používalo drevo zo smreka (poprípade červeného smreka), výnimočné potom dubové alebo bukové drevo. Spomínané druhy stromov sa vyznačovali svojimi dobrými vlastnosťami, na to aby odolali dažďom alebo tuhým zimám. Základný nosný systém stavby tvorila zrubová konštrukcia. Išlo o prípad, kedy stena chrámu bola vytváraná vodorovným kladením drevených brvien po obvode budúcej stavby, ktoré sú v rohoch a miestach priečok spojené, resp. vytvárali sa tak tzv. *zámky*. Chrámy so zrubovou základnou konštrukciou vytvárala veľké možnosti z hľadiska pôdorysného riešenia stavby alebo formálneho stvárnenia objektu. Klinec sa nepoužívali, resp. veľmi zriedkavo, čo malo viaceré dôvody. Jeden z nich bol ten, že ľudia v minulosti nemali neobmedzený počet klinecovej alebo rýchly prístup k nim, obzvlášť nie na dedinách. Klinec bol pre nich vzácnou surovinou, preto veľakrát hľadali nové spôsoby stavby, pri ktorých by klinec nemuseli použiť. Navyše vyššie spomínané zámky im poskytovali veľmi dobré spevnenie, čiže klinec neboli potrebné. Drevené spoje boli navyše ľahšie opraviteľné, okrem toho drevo pri drevených stavbách sa neskôr mohlo rozťahovať alebo zmenšovať v závislosti od vlhkosti a teploty. V tomto prípade sa drevené spoje vedeli lepšie vyrovnáť než pevné klinec, ktoré mohli prasknúť alebo sa uvoľniť. V iných zdrojoch sa môžeme dočítať aj o symbolickom resp. duchovnom dôvode, resp. klinecami bol Ježiš ukrižovaný na kríži, preto z úcty k Ježišovi ľudia nechceli používať klinec na stavbu chrámu, v ktorom ho chceli uctievať.⁷

Zrubová konštrukcia navyše umožňovala jednotlivé časti rozoberať, opravovať a nahrádzať novými prvkami bez toho, aby bol narušený celok. Táto vlastnosť prispela k dlhej životnosti drevených chrámov a umožnila aj ich priebežne menenie alebo prispôbovanie novým potrebám.⁸

Sakrálné objekty východného obradu v Karpatoch rozdeľujeme do troch základných skupín. Prvý je *Huculský typ* – vyznačuje sa pôdorysom gréckeho krí-

⁵ CORANIČ, J.: Úloha Drugethovcov v procese zjednotenia veriacich byzantsko-slovanského obradu s katolíckou cirkvou na Slovensku. In: KÓNYA, P. 2016. *Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17. – 18. storočí/Rekatolizáció és a magyar társadalom a XVII-XVIII. században*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. 2016. s. 104 – 109.

⁶ SOPOLIGA, M.: *Perly ľudovej architektúry*. Prešov: DINO, vydavateľská fotoagentúra a Štátne múzeum rusínsko-ukrajinskej kultúry Svidník. 1996. s. 19.

⁷ DUDÁŠ, M.: *Drevené kostoly, chrámy, zvonice na Slovensku*. Košice: JES. 2010. s. 44 – 45.

⁸ MACOVEI, R. R.: Buildings in State of Flux: The Wooden Churches of the Carpathias. In: *Journal of Traditional Building, Architecture and Urbanism*. 2022. roč. 3. s. 244.

ža a centrálnou kupolou, tvorí ho päť zrubov pričom najčlenitejšia je prostredná. Druhý typ chrámov je známy ako *Bojkovský*, ktorý sa vyznačuje trojpriestorosťou chrámu teda troma zrubmi, ktoré sa opierajú o jednu os. Stredný zrub je najväčší, väčšinou v tvare štvorca alebo obdĺžnika. Typickým znakom bojkovského chrámu sú jeho masívne vežovité partie. U tohto typu chrámu ešte pri zvoniciach prevládali otvorené podstrešia, ktoré spočívali na bohato vyrezávaných stĺpoch. Spomínané dva typy chrámov získali svoje pomenovanie podľa regiónov, v ktorých vznikli a boli najviac rozšírené alebo, z ktorých sa šírili ďalej. Huculský typ má svoje pomenovanie po Huculskej oblasti na dnešnej Ukrajine, konkrétne v Zakarpatskej oblasti. Daný región obývala etnická skupina Huculov. Bojkovský typ získal svoj názov po regióne známy ako Bojkovsko, obývalo ho etnická skupina známa práve ako Bojkovia. Spomínaný región sa rozprestieral na hraniciach dnešnej Ukrajiny, Poľska a čiastočne aj Slovenska. Tieto dva typy chrámov pre naše územie nie sú veľmi typické, skôr výnimočné. Príkladom bojkovského chrámu na našom území je drevená cerkov v Nižnom Komárniku, väčšie zastúpenie vieme nájsť hlavne na Ukrajine alebo v Poľsku. Na Slovensku možno nájsť chrámy, ktoré sú zaradzované do *Lemkovského typu*. Pomenovanie získalo po regióne zvanom Lemkovina (Lemkovská oblasť), čo je územie na juhu dnešného Poľska.⁹ Tento typ má veľa príbuzenských prvkov s bojkovským typom. Vyznačuje sa tromi hlavnými časťami chrámu (podobne ako bojkovské chrámy), trojpriestorovosťou¹⁰ (čo môžeme vidieť i na viacstupňovej streche), pričom západná časť chrámu (časť s vežou) je vždy dominantná.¹¹ Do posledného spomínaného typu zaradzujeme aj chrám z Matysovej.¹² Lemkovské chrámy sa vyznačuje najväčším premiešaním východných a západných prvkov. Na chráme z Matysovej vidno ako sa spojila byzantská a latinská kultúra. Napríklad veže lemkovských chrámov mávali cibulovité tvary, čo je jeden zo znakov baroka.¹³ Vývoj sakrálneho umenia v karpatskom priestore neprebíhal izolovane, rôzne regióny boli vystavené rôznym kultúrnym vplyvom, pričom významnú úlohu zohrali cirkevné väzby a obchodné kontakty. Práve vďaka tomu sa šírili nové umelecké štýly alebo dekoratívne prvky, ktoré ovplyvňovali vývoj kultúry v jednotlivých regiónoch.¹⁴

Región Spiš, v ktorom sa Matysová nachádza sa už od dávnej minulosti vyznačovalo svojou multietnicitou. Či už hovoríme o náboženskej stránke alebo etnickej. Na jednom území spolu žili Slováci, Rusíni, Nemci, Židia, Goralí a Rómovia. Uvedené skutočnosti mali vplyv aj na charakter materiálnej kultúry obyvateľov Spiša.¹⁵

⁹ Etniká ako Lemkovia, Bojkovia alebo Huculi sú zaradzované do rusínskeho národa.

¹⁰ Vo výnimočných prípadoch aj dvojpriestorovosťou.

¹¹ U bojkovských chrámov je vždy dominantná veža uprostred.

¹² Každý typ má potom ešte vlastné podskupiny, v neskorších obdobiach sa stávali, že sa pri stavbe chrámu niektoré typy premiešali alebo sa nie vždy držali striktné pravidiel typu. Preto môžeme nájsť drevené chrámy, ktoré by sme určitosťou nevedeli zaradiť ani do jedného typu.

¹³ TARAS, Y.: Schools of folk temple building, types and groups of carpathians churches. In: *Architectural studies*. roč. 2. č. 5. 2019. s. 12.

¹⁴ DUMITRAN, A. – KOSIV, R. – BOGDAN, I. – BUDA, A.: Ukrain Influences in the Evolution of the Iconostasis in the Romanian Churches of Transylvania (17th-19th Century). In: *Balkanologie*. 2025. roč. 20, č. 1. s. 3 – 6.

¹⁵ MARCINOVÁ, F. – RELOVSKÁ, D. – RABÍKOVÁ, R.: *Lubovnianske múzeum: Hrad v Starej Lubovni: Ilustrovaný sprievodca*. Stará Lubovňa : Lubovnianske múzeum. 2020. s. 68.

Vonkajšia charakteristika chrámu z Matysovej

Chrám bol postavený v roku 1833, objekt predstavuje príklad bohatej miestnej náboženskej architektúry. Poskytuje ukážku lokálnych náboženských praktikách a zvykov, ale aj svedectvo o umeleckých trendoch, ktoré v dobe výstavby prevládali na danom území. Chrám postavili z jedľového dreva čo nebolo úplne typické drevo, ktoré sa používalo pri stavbe chrámov.

Farská vizitácia z neskoršieho obdobia (konkrétne z roku 1877) hovorí o tom, že chrám sv. Michala archanjela bol z vonku vo veľmi zlom stave a bola potrebná rozsiahla rekonštrukcia, kvôli čomu sa vo farnosti uskutočnili viaceré porady. A aj napriek tomu, že interiéror bol v dobrom stave tak bol vraj veľmi špinavý. Rovnako aj múr, ktorý obkolesoval chrám bolo nutné na niektorých miestach opraviť. Kritizovaný bol aj stav niektorých cirkevných kníh. No treba podotknúť, že okrem spomínaných nedostatkov bol chrám (a celkovo farnosť) v slušnom stave.¹⁶

Pravidelné opravy boli prirodzenou súčasťou existencie drevených sakrálnych objektoch. Medzi najčastejšie zásahy patrila napr. výmena šindľovej krytiny, ktorá sa musela obnovovať v závislosti od klimatických podmienok vždy v rozsahu niekoľkých desaťročí. Výsledkom bolo, že rôzne časti stavby pochádzali z rôznych období.¹⁷

Ku chrámom v minulosti často patril aj múr, ktorý ho obkolesoval. Stavebný materiál, ktorý sa naň použil závisel od materiálu z akého postavili chrám. Pri kamenných chrámoch bol kamenný aj múr. A pri drevených chrámoch bol i múr drevený. Niekedy sa mohlo stať, že to bolo aj premiešané, no známejšie sú prvé dva prípady. Pôvodná funkcia múra bola ochranná, neskôr sa z toho stal viac estetický prvok. Na niektorých miestach bol súčasťou chrámového komplexu aj cintorín.¹⁸

Drevené chrámy mohli byť zvonku pokryté drevenými šindľami, nielen strecha, ale aj steny. Zrubová konštrukcia tak bola lepšie chránená pred dažďami. Na niektorých chrámoch zase bola ponechaná vonkajšia zrubová podoba. Inokedy mohla byť šindľami chránená len jedná časť chrámu. Môžeme nájsť aj také chrámy, ktoré sú celé (alebo rovnako len jedna časť) chránené sekundárnymi priestormi, ktoré sú vytvorené z dosák. Pre svoje šindľové obloženie sa chrám z Matysovej sa na prvý pohľad môže zvonku zdať byť jeho trojpriestorovosť potlačená, keďže kvôli šindľom prvá a stredná časť chrámu trochu splývajú. No pri bližšom pohľade je priedel vidieť. Veľakrát dreveným chrámom nechali pôvodnú farbu, resp. farbu dreva. Inokedy ho namaľovali, preto možno nájsť veľa chrámov, ktoré majú viac svetlejšiu farbu alebo naopak viac tmavšiu. Okrem ochrannej funkcie malo šindľové navyše i estetickú funkciu.¹⁹

Chrám bol osadený na kamennú podmurovku, ktorá mala vyrovnávať miesta, na ktorých boli chrámy stavané ako aj izolovať vlhkosť, ktorou by mohlo drevo nasiaknuť zo zeme. Východné chrámy boli situované väčšinou na vyvýšených

¹⁶ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov. Bežná agenda. 1887. 1129. *Protocollum*.

¹⁷ MACOVEI, R. R.: Buildings in State of Flux: The Wooden Churches of the Carpathias. In: *Journal of Traditional Building, Architecture and Urbanism*. 2022. roč. 3. s. 242 – 243.

¹⁸ SUCHÁ, L.: *Drevená sakrálna architektúra*. <https://slovakiana.sk/en/articles/1001050523>. [15.10.2025].

¹⁹ SOPOLIGA, M.: *Perly ľudovej architektúry*. Prešov : DINO, vydavateľská fotoagentúra a Štátne múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry Svidník. 1996. s. 78.

miestach alebo perifériách na dedinách. Hlavný oltár (vo východných chrámoch bol oltár v drivej väčšine prípadov len jeden, nájdú sa samozrejme aj výnimky, resp. jednou výnimkou je aj spomínaný chrám z Matysovej, k čomu sa dostaneme v ďalšej časti príspevku) bol vždy situovaný smerom na východ, hlavný vchod do chrámu bol vždy oproti oltáru, teda situovaný smerom na západ.

Chrám z Matysovej má nad každou so svojich troch častí samostatnú vežu. Môžeme nájsť niekedy chrámy len s dvoma vežami (výnimočne iba s jednou), všetko to záviselo od finančnej spôsobilosti farnosti. Architektúra chrámov nebola náhodná a mala svoj význam. Tri veže mali predstavovať svätú Trojicu, v dominantnej západnej veži sa nachádzal hlavný vstup, a taktiež hlavný zvon.²⁰ Hlavná veža na chráme z Matysovej má cibulovitý tvar, avšak je jediná, zvyšné dve už tento tvar nemajú. Pre lepšie šírenie zvuku zvona boli na veži vytvorené menšie otvory. Zvonice v lemkovských chrámoch majú štvorcový pôdorys a boli vyrobené pomocou stĺpikovo-rámovej konštrukcie. Existujú dva druhy veží, v prvom prípade základný rám veže spočíva na zemi, do neho boli zakotvené nosné stĺpy šindľových alebo doskových stien. V druhom prípade bol nosný skelet veže ukotvený nad zrubom tzv. *babinca*.²¹

Vnútoraná charakteristika chrámu z Matysovej

Babinec je ľudové pomenovanie prvej miestnosti chrámu, v ktorej sa človek ocitol keď prešiel cez hlavnú bránu. Tento priestor sa oficiálne nazýva *nartex* alebo vnútorná predsieň, v ktorej sa vykonávali exorcizmy. Priestor bol pôvodne vyhradený len pre katechumenov – ľudí, ktorí sa ešte len pripravovali na krst a nemohli ešte prísť k Eucharistii. Ďalšia skupina ľudí, ktorá bola prítomná v babinci boli kajúnci, ktorí ako formu pokánia boli na určitý čas vylúčení z eucharistickej slávnosti, čo znamená, že nemohli prijímať eucharistiu až do skončenia doby pokánia. Z uvedného vyplýva, že ľudia, ktorí bohoslužbu trávili v babinci nemali v pláne prísť k eucharistii, boli tam ľudia, ktorí ešte po teologickej stránke neboli hodní prijímať eucharistiu. Vo chvíli, kedy sa začala tretia časť liturgie – liturgia veriacich – museli ľudia z vnútornej predsieň opustiť chrám. Obrazne povedané nemali možnosť byť v priamej prítomnosti Boha. *Nartex* mal tak symbolizovať očistec, resp. miesto, kde sa duše ešte len pripravujú na stretnutie s Bohom. Ďalšia časť chrámu, ktorá nasledovala bola tzv. *Lod'* – išlo o najväčší priestor v budove, v ktorom sa zhromažďovali veriaci počas bohoslužby. Jej pomenovanie sa odvíja od toho, že tento priestor má byť predobrazom *Noemovej archy* – cirkev, ktorá je chránená v búrkach sveta. Prítomní veriaci predstavovali cirkev, ktorá na lodi putuje do svojho cieľa.²² *Lod'* mala obdĺžnikový pôdorys, nachádzali sa v nej lavice na sedenie, pri ktorých boli upevnené zástavy, ktoré v gréckokatolíckej cirkvi mali viacero významov. Predstavovali úctu k svätým, ktorí na nich boli vyobrazení, zástava mala byť symbolom víťazstva.

²⁰ Môžeme sa stretnúť aj s chrámami, ktoré mali samostatné zvonice vedľa chrámu. Mohlo to byť buď v dôsledku tradície alebo z technického riešenia chrámu, či kvôli veľkosti a váhe chrámu. Kedy mohlo byť nebezpečné a nie veľmi praktické umiestňovať zvon do veže.

²¹ Niekedy mohla byť pred zvonickou doskami obitá sieň s opásaním, úzkou chodbičkou okolo veže. Preto táto časť chrámu spolu so stredným zrubom môžu zvonku pôsobiť ako jednodielna alebo dvojdielna stavba.

²² Ďalšia z paralel je aj v tom, že apoštoli boli rybári.

Na západnej strane lode bol umiestnený chór pre spevákov. V strede lode bol vždy umiestnený *analoj*, išlo o pult, na ktorom bola položená ikona. Ikona sa na tomto mieste pravidelne počas roka menila v závislosti od toho, aký bol práve sviatok alebo v aké obdobie roka cirkev práve prežívala. Vo východných chrámoch nájdeme veľké množstvo ikon – išlo o umelecké diela, na ktorých bol vyobrazený svätec alebo konkrétny sviatok, či výjavy z evanjelia. Pri ich tvorbe sa ikonopisci museli držať presne určených kritérií na ich vyhotovenie. Ikony sa nemaľujú/nekreslia, ale píšú, pretože aj človek, ktorý na ňu pozerá tak ju číta. Hlavne v dobe, kedy väčšina ľudí ešte nevedela čítať tak si evanjelium približovali takýmto spôsobom. Vytvárali sa rezbárskou prácou a polychrómiou dreva – zvýšením estetického pôsobenia ikony, písali sa výhradne na drevo. Tvorba ikon má svoj vývoj. Do prelomu 15. a 16. storočia sa ich výroba riadila cirkevnými dogmami. Neskôr od 17. storočia sa do ikon začali vnášať svetské a ľudové prvky a vznikal tak odklon od ich pôvodnej tvorby. Zavŕšenie nastalo v 18. až 19. storočí. Na už spomínaný *analoj* bola pod ikony umiestnená i jemná látka, pričom existovali viacfarebné látky, ktoré sa taktiež menili v závislosti od toho aký sviatok cirkev práve prežívala.²³ Nad ikonou bol umiestnený luster.²⁴

V chráme z Matysovej sa v interiérovej výzdobe nachádza ešte jeden zaujímavý objekt. Je to farebný predmet visiaci zo stropu, je to tzv. *Magické teleso*. Ide o symbolické vyobrazenie Božieho trónu. Podľa povesti bol predmet vyhotovený podľa sna jedného z obyvateľov obce Matysova. Postavenie tohto predmetu malo odlákať cholera z dediny. Strop celej lode je pretiahnutý rovným stropom z dosiek.²⁵

Zaujímavosťou je, že na ľavej strane lodi sa nachádza bočný oltár, ktorý bol vyhotovený na prelome 17. a 18. storočia. Je to vyrezávaná neskoro baroková architektúra s točenými stĺpmi po stranách zdobenými plastickým ornamentom viniča. V nadstavci oltára sa nachádza namalovaná polpostava Boha Otca. Bohostánok, ktorý je pripevnený k oltárnemu stolu, má podobu malej skrinky. Na dvierkach je zdobený malbou Vzkrieseného Krista. Do stredu oltárnej architektúry je vložený tabuľový obraz Premenenia Pána. Je typickým príkladom oltárnej architektúry severo-spišského vidieka, kde sa úplne naplno prejavil barok až koncom 17. storočia. Oltár poukazuje práve na už spomínané premiešavanie výhodných prvkov s prvkami baroka. Bočný oltár v gréckokatolíckych chrámoch nemá svoje opodstatnenie, pravdepodobne bol do chrámu premiestnený až sekundárne.²⁶

²³ V rámci Gréckokatolíckej a Pravoslávnej cirkvi sú na rôzne sviatky vyhradené iné farby, či už v interiéri chrámu alebo kňazských ríloch – rúcho, ktoré má na sebe oblečené kňaz počas bohoslužby. Napr. na mariánske sviatky sa používa modrá a niekedy aj biela farba, pri sviatkoch Svätého Ducha sa používa zelená farba atď.

²⁴ PAVLOVSKÝ, F.: *Drevené gréckokatolícke chrámy na východnom Slovensku, Bardejov a okolie*. Prešov : PETRA, n.o. 2007. s. 11 – 13.

²⁵ MARCINOVÁ, F. – RELOVSKÁ, D. – RABÍKOVÁ, R.: *Lubovnianske múzeum: Hrad v Starej Lubovni: Ilustrovaný sprievodca*. Stará Lubovňa : Lubovnianske múzeum. 2020. s. 69 – 70.

²⁶ Lubovnianske múzeum – hrad v Starej Lubovni, archívny materiál: *Technický scenár na riešenie interiéru dreveného kostolíka z Matysovej počas reštaurovania ikonostasu a mobiliáru*, AM 3/2008, 407. s. 9 – 10.

Na východnej strane lode sa nachádza tzv. *solea*, ide o vyvýšené miesto pred ikonostasom. Išlo o privilegovanú uličku, cez ktorú prechádzal kňaz s darmi počas bohoslužby. V strede sa nachádzal *ambón*, táto časť sa chápala ako miesto, slúžiace pre rečníkov. Z tohto miesta sa čítalo evanjelium alebo mal odtiaľto kňaz svoju homíliu. Solea (teda vyvýšená časť) z lode prechádzala až do svätyne, poslednej a najdôležitejšej časti chrámu. Od lode bola oddelená ikonostasom, resp. ide o jeden z charakteristických prvkov východných chrámov, jedná sa o stenu tvorenú ikonami. Nosnou konštrukciou ikonostasu bol skelet. Ikonostas je pre to čo predstavuje a pravidlá jeho usporiadania veľmi zaujímavou súčasťou východných chrámov. Sú odrazom teologickej, umeleckej, kultúrnej sféry a môžeme z nich vyčítať i pomery alebo okolnosti, ktoré prevládali na miestach ich vzniku. K opisu a preberaniu významu ikonostasu z Matysovej, ale aj všeobecne ikonostasov vo východných chrámoch sa dostaneme v neskoršej časti príspevku.²⁷

To, že bola svätyňa od lode oddelená ikonostasom, pretože malo ísť údajne o paralelu na jeruzalemský chrám, v ktorom bola taktiež svätyňa od veriacich oddelená stenou a nebola pre nich prístupná. Z teologického hľadiska išlo o tú najpodstatnejšiu časť chrámu, v ktorej kňaz slúžil liturgiu a kde sa premieňala eucharistia. Z liturgického hľadiska išlo o tajomstvo viery, ktoré nemohol vidieť každý. Do svätyne mohli vstúpiť len zasvätené osoby, išlo o kňazov, diakonov, biskupov a výnimku mali cisári. Čo sa týka chrámu z Matysovej, tak ak v ňom do svätyne vstúpila nezasvätená osoba (alebo tá, ktorá na to nemala povolenie) tak sa celý chrám musel vysvätiť nanovo.²⁸ Najpodstatnejším miestom vo svätyni bola jej centrálna časť, kde sa nachádzal oltár – alebo inak známy ako prestol. Pri oltári kňaz slúžil liturgiu a hlavne sa na ňom premieňala eucharistia. Na oltári bolo vždy symbolický položené evanjelium a hlavne sa tam nachádzal tzv. *kivot* (inak známy ako bohostánok), v ktorom je uložená eucharistia. Za ním na kraji oltára boli uložené sviečky v počte šesť alebo sedem, čo mala byť taktiež paralela alebo odkaz na sedem ramenný svietnik z jeruzalemského chrámu. Na hlavnom oltári, ktorý sa nachádza vo svätyni chrámu z Matysovej môžeme vidieť i viacero západných prvkov. Po ľavej strane od oltára sa nachádza *žervenik*. Slúžil na prípravu proskomidie (chleba, z ktorého sa počas bohoslužby premieňala eucharistia) pred liturgiou alebo na purifikáciu (kňaz skonzumoval zvyšok eucharistie, ktorá sa nerozdala), žertveník v chráme z Matysovej je z pôvodného inventára.²⁹ V niektorých chrámoch východného obradu môžeme za oltárom nájsť tzv. *synthronom*. Ide o rad (niekedy polkruh) rôznych stoličiek. Nachádzajú sa úplne vzadu pri stene. Stoličky boli určené pre duchovenstvo. V strede (priamo za oltárom) je umiestnená vyvýšená stolička pre biskupa, po bokoch sú menšie stoličky pre kňazov.³⁰

²⁷ MRŇÁVEK, T.: *Vývoj a štruktúra Liturgie sv. Jána Zlatoústeho*. Červený Kostelec : Pavel Mervart. 2016. s. 56 – 57.

²⁸ Nepodarilo sa mi však zistiť, či to platilo len pre tento chrám alebo to bolo všeobecné pravidlo vo všetkých chrámoch.

²⁹ PAVLOVSKÝ, F.: *Drevené gréckokatolícke chrámy na východnom Slovensku, Bardejov a okolie*. Prešov : PETRA, n. o. 2007. s. 11.

³⁰ MRŇÁVEK, T.: *Vývoj a štruktúra Liturgie sv. Jána Zlatoústeho*. Červený Kostelec : Pavel Mervart. 2016. s. 45.

Oddelenie svätej od priestoru pre veriacich má vo východnej tradícii veľký symbolický význam. Vyjadrovalo to rozdiel medzi posvätným a profánnym (svetským) priestorom – t. j. medzi nebeskou a pozemskou skutočnosťou. Ikonostas, ktorý tieto dve časti oddeľuje sa, preto neberie len ako architektonický prvok, ale i ako teologický symbol, ktorý sprostredkuje kontakt medzi človekom a Božím svetom.³¹

Ikonostas v chráme z Matysovej

Ikonostas predstavuje ústredný prvok cerkvi, je charakteristickým znakom gréckokatolíckych a pravoslávnych chrámov. Tak ako poznáme ikonostas dnes však nevznikol hneď. Jeho vznik bol výsledkom dlhodobého vývoja liturgického prostredia vo východnom obrace. Jeho predchodcami boli malé zábrany, ktoré oddeľovali sväteňu od priestoru veriacich v rannobyzantských chrámoch. Na začiatku to malo hlavne praktickú funkciu, pretože vyznačovali hranice presbytéria, ale nebránil veriacim pri sledovaní liturgických úkonov. Následným vývojom sa z týchto zábrany vyvinul templon (zábradlia okolo hlavného oltára) a neskôr veľký ikonostas.³²

Vývoj ikonostasu má dlhú tradíciu, jeho základom bola byzantská stena, išlo v podstate o hlavnú (najnižšiu) časť ikonostasu. Bola to nízka stena, ktorá vznikala v 6. až 8. storočí. Približne v 10. storočí sa stena rozširovala a zväčšovala. V porovnaní s dnešným ikonostasom by sme na ňom v stredoveku našli ikony inak poukladané alebo aj tie, ktoré už dnes na ňom nenájdeme. Až v 16. a 17. storočí sa usporiadanie ikonostasu postupne ustálilo.³³

Ikonostas, ktorý sa nachádza v chráme z Matysovej pochádza ešte z prvej polovice 18. storočia, vyrobený je z dreva. Ikonostasy zvykli mať minimálne tri horizontálne rady s prísne určenou skladbou. Architektúra ikonostasu nášho chrámu je tradičná barokovo-klasicistická. Zdobená je motívom vinnej révy s hroznom a akantom. Rezbárska výzdoba ikonostasov často využívala rastlinné motívy, ktoré okrem dekoratívneho charakteru mali aj náboženský význam. V chráme sa nachádzajú ikony z ešte staršieho ikonostasu, ktoré sú umiestnené na predných stenách chóru.³⁴

V dolnom a najväčšom rade na ikonostase, presne uprostred sa nachádza hlavný vchod, sú ním dvojkrídlové cárske (cisárske alebo kráľovské) dvere. Sú na nich prítomné minimálne 4 ikony. Ide o podoby evanjelistov (autorov štyroch evanjelií) Matúša, Mareka, Lukáša a Jána. Vyobrazenie evanjelistov na cárskych dverách bolo symbolické v tom, že cez tieto dvere sa prechádzalo s evanjeliom pred jeho čítaním. Niekedy sa na cárskych dverách nachádzali ikony Bohorodičky a archanjela Gabriela. Ich spoločné vyobrazenie má predstavovať zvestovanie narodenia Ježiša, keď

³¹ VITTO, F.: The orogin of the Iconostasis in Early Christian Churches in The Holy Land. In: *Восточнохристианское искусство*. 2017. s. 22 – 226.

³² VITTO, F.: The orogin of the Iconostasis in Early Christian Churches in The Holy Land. In: *Восточнохристианское искусство*. 2017. s. 227.

³³ PAVLOVSKÝ, F.: *Drevené gréckokatolícke chrámy na východnom Slovensku, Bardejov a okolie*. Prešov : PETRA, n. o. 2007. s. 17.

³⁴ Ľubovnianske múzeum – hrad v Starej Ľubovni, archívny materiál: *Fotodokumentácia gréckokatolíckeho kostola z Matysovej – reštaurovanie ikonostasu*. AM 3/99, 227.

podľa Biblie práve archanjel Gabriel povedal Panne Márii, že porodí Božieho syna.³⁵ Po pravej strane od cárskych sa nachádza ikona Ježiša s Božím slovom v rukách, ktoré on sám prinášal ľuďom. Po ľavej strane je umiestnená ikona Bohorodičky. Úplne na ľavej strane pri stene sa väčšinou nachádzala ikona sv. Mikuláša, ktorý sa vo východnom obrade teší veľkej úcte. Zase na opačnej strane úplne napravo pri stene sa vždy nachádzala ikona svätca (alebo sviatku), ktoré bol daný chrám zasvätený, resp. v tomto prípade archanjela Michala. Medzi ikonami Ježiša a archanjela Michala následne medzi ikonou Bohorodičky a Svätého Mikuláša sú tzv. diakonské dvere. Vchody sú menšie ako cárské dvere, pretože majú len iba jedno krídlo. V niektorých chrámoch dokonca krídlo vynechali a ostal tam samostatný čistý priechod. Ďalší vyššie položený rad nesie názov *prázdniky* – sviatky. Ide o ikony, na ktorých sú vyobrazené výjavy z Nového zákona a zároveň každé vyobrazenie na jednotlivých ikonách v tomto rade má v gréckokatolíckej cirkvi svoj vlastný sviatok. V danej rade môžeme vidieť vyobrazenie sviatkov z kristologického a mariánskeho cyklu.³⁶

Uprostred medzi dvanástimi ikonami (presne nad cárskymi dverami) sa väčšinou nachádzala ikona poslednej večere, v iných prípadoch (ako je tomu aj v chráme z Matysovej) to mohol byť tzv. *mandylion*. Mandylion je vo východnej tradícii forma uctievania relikvie, ktorá pozostáva z látky, na ktorej sa údajne objavila tvár Ježiša. Podľa legendy pôvod látky pochádza z mesta Edessa, kde mal sám Ježiš svoju tvár odtlačiť do plátna. Malo sa tak údajne ísť o prvú ikonu.³⁷ Vo viacerých farnostiach v Karpatoch obývanými rusínskym obyvateľstvom (alebo v tomto prípade Lemkami) sa objavovala tradícia zobrazovania tohto plátna nad cárskymi dverami namiesto poslednej večere. Teologický význam tohto plátna spočíva v tom, že má ísť o prvý obraz Ježiša, ktorý nebol vyrobený ľudskou rukou. Dá sa to teda do istej miery podkladať o isté sprítomnenie Boha, podobne ako v eucharistii. Jeho umiestnenie na cárské dvere, namiesto poslednej večere nad cárské dvere malo teda podobný význam.³⁸

Tretí rad nad nimi je známy aj ako *Deésis* z gréckeho slova, v preklade prosebná modlitba, príhovor. Pomenovanie *Deésis* sa používa i pre konkrétnu ikonu, na ktorej je vyobrazený Ježiš sediaci na tróne a po jeho pravej a ľavej strane sa nachádzajú ikona Bohorodičky a Ján Krstiteľ. Vidieť to môžeme aj *Deésis*, ktorý sa nachádza na ikonostase v chráme z Matysovej. Ikona vyobrazuje Ježiša ako veľkňaza, Bohorodička stojí po jeho pravej strane v modrasto-zelenom chitóne a hnedočervenom maforiu. Ján Krstiteľ, ktorý stojí na ľavej strane od Ježiša je vyobrazený s prosebno-upozorňujúcim gestom. Oblečený je do odevu zo srsti a hnedočerveného himatiu. Postavy majú nad hlavami svoje označenie v gréckej abecede. Bohorodička a Ján Krstiteľ berú na seba úlohu sprostredkovateľov medzi človekom a Ježišom, ktorý je jediným sprostredkovateľom medzi Bohom a človekom. Na ikone Ježiš v ľavej

³⁵ Ešte v starších chrámoch by sme na cárskych dverách mohli nájsť tzv. Jesseho strom, čo bol zredukovaný rodokmeň Ježiša.

³⁶ PAVLOVSKÝ, F.: *Drevené gréckokatolícke chrámy na východnom Slovensku, Bardejov a okolie*. Prešov : PETRA, n. o. 2007. s. 13 – 15.

³⁷ Obdoba Mandylionu v latinskom obrade je Veraikon.

³⁸ Lubovnianske múzeum – hrad v Starej Lubovni, archívny materiál: *Fotodokumentácia gréckokatolíckeho kostola z Matysovej – reštaurovanie ikonostasu*. AM 3/99, 227.

ruke drží otvorené evanjelium s textom posledného súdu, Ježiš je sudca. Skutočnosť umocňuje aj vyobrazenie cherubínov na operadle trónu, ktorý sa v kompozícii Deésis vyskytujú len zriedkavo. Po pravej a ľavej strane od Deésis sú na ikonách vyobrazení dvanásť apoštoli s prislúchajúcimi atribútmi. Po pravej strane sa nachádza apoštol Pavol (s mečom a knihou), Lukáš (s knihou), Ján (s knihou), Jakuba (brata/bratranca Ježiša), Andreja a Tomáša (so zvitkami v rukách). Po ľavej strane sú vyobrazení apoštoli Filip, Bartolomej, Šimon, Marka, Matúša, Petra. Ikony z radu Deésis v chráme z Matysovej patria medzi najstaršie zachované ikony tohto radu na našom území, ich datovanie je približne do roku 1640. Na tomto rade Deésis môžeme bádať západný vplyv. Vyobrazenia apoštolov sú voľne umiestňované do tzv. ník (architektonický výklenok v stene), ktoré tvoria oblúky spájajúce tenké stĺpiky členené početnými uzlíkmi. Trojuholníkovitá plocha medzi oblúkmi je vyplnená kvetom, ktorého stonka vyrastá zo stĺpika. V ďalšej rade nad apoštolmi zvyknú byť vyobrazení cirkevní otcovia alebo proroci. V každom chráme sa ich počet môže líšiť, v chráme z Matysovej je počet ikon v najvyššom rade šesť. Tri sú na pravej strane a ďalšie tri zasa na ľavej strane. V strede medzi týmito ikonami (nad ikonou Ježiša na tróne) sa nachádza ikona ukrižovania.³⁹

Prameňom pre vznik ikon ukrižovania sú texty z evanjelií, ktoré rozprávali o tom ako bol Ježiš ukrižovaný na kríži. Rôzne zobrazenia tejto udalosti boli vytvárané už v prvých storočiach nášho letopočtu. Avšak až byzantská ikonografia vytvorila oveľa bohatšie typy zobrazení Ukrižovania, doplnené o ďalšie postavy alebo výjavy. Vyobrazenie mŕtveho Ježiša na kríži na ikonách na datuje do 8. storočia, viac sa, ale rozšírila až v 9. storočí po potlačení ikonoklazmu.⁴⁰ Ikona Ukrižovania v chráme z Matysovej sa viac podobá na obraz.⁴¹ Jedná sa o ľudové vyobrazenie biblického výjavu. Nekladie sa pri nej len dôraz na to, že Ježiš zomrel za všetkých ľudí na svete ani na prvok večnosti alebo spásy, resp. víťazstva nad smrťou, ale snažili sa zobraziť emócie jednotlivých vyobrazených postáv na ikone. Čiže ukázať aj niečo ľudské, a čo by ľudia na základe emócií možno i trochu lepšie pochopili skrze vlastné pocity. Z opisu ikonostasu a toho čo prezentuje alebo toho čo sa na ňom nachádza vyplýva, že ikonostas pre ľudí nebol iba stenou, ktorá oddeľovala loď od svätyne, ale do určitej miery mal tieto dva priestory spájať, či vytvárať pomyselný most medzi nimi, resp. spájať nebo a zem.⁴²

Medzi ďalšie z ikon, ktoré sa nachádzajú v chráme a stoja za spomenutie (nie všetky sa nachádzajú na ikonostase) tak sú napr. ikona archanjela Michala (mimo ikonostas). Ikona je tvorená centrálnou situovanou postavou s desiatimi výjavmi v *klejmách* po stranách a na spodnej časti ikony. Klejmy sú malé vedľajšie scény, ktoré obklopujú hlavnú postavu, ide väčšinou o vyobrazenia udalostí zo života osoby,

³⁹ Lubovnianske múzeum – hrad v Starej Lubovni, archívny materiál: *Fotodokumentácia gréckokatolíckeho kostola z Matysovej – reštaurovanie ikonostasu*. AM 3/99, 227.

⁴⁰ Inak známe ako obrazoborectvo, kedy sa v Byzantskej ríši ničili ikony a bolo zakázané vytvárať nové.

⁴¹ Niekedy sú k ikone ukrižovania doložené aj tabule s desiatimi božími prikázaniami. V iných prípadoch je na mieste, kde má byť umiestnená ikona ukrižovania uložený iba samotný kríž.

⁴² Lubovnianske múzeum – hrad v Starej Lubovni, archívny materiál: *Fotodokumentácia gréckokatolíckeho kostola z Matysovej – reštaurovanie ikonostasu*. AM 3/99, 227.

ktorá je na ikone vyobrazená. V tomto prípade ide už o spomínaného archanjela Michala. Po stranách sú zobrazené tradičné biblické udalosti, v ktorých archanjel Michal vystupoval.⁴³ V Klejmach Michal vždy vystupuje ako Boží vyslanec. Dominantná postava je odetá v zbroji, zobrazený je ako mladý muž bez brady alebo fúzov s hladkými padajúcimi vlasmi na pleciah. V pravej ruke sa nachádza najznámejší atribút archanjela Michala a to zdvihnutý meč a v ľavej pošvu. Oboma nohami stojí na hadovi (ktorý v tu symbolizuje diabla) stočeného na zemi do tvaru ležiacej osmičky. To, že archanjel Michal stojí na hadovi predstavuje, že je silnejší ako diabol. Zaujímavosťou je, že archanjel má prsty nôh obnažené a bez zbroje. Čo má zobrazovať jeho neohrozenosť. Ikonu dal zhotoviť miestny šoltýs Štefan Matysovský v prvej polovici 17. storočia. Donátorský nápis je písaný latinkou a nápisy v klejmach sú písané cyrilikou. Úcta k archanjelovi Michalovi bola v minulosti v Karpatskej oblasti veľmi rozšírená, Michal bol medzi ľuďmi populárny hlavne ako ochranca ľudu pred diablom a jeho ikona alebo obraz sa nachádzal v mnohých chrámoch, ale aj bežných sedliackych domoch.⁴⁴

Ikony, ktoré sme rozoberali v sebe spájajú východokresťanskú ikonografickú schému a západokresťanské chápanie biblických udalostí. Dôvody prečo v gréckokatolíckych chrámoch na našom území (čiastočne aj v Poľsku) nájdeme toľké západné prvky alebo premiešanie kultúr dvoch obradov môžu byť rôzne. Gréckokatolíci boli v strednej Európe len menšinou a nachádzali sa pod vplyvom latinskej cirkvi, ale aj západnej kultúry. Čo znamená, že západné prvky sa medzi východných kresťanov dostávali prirodzene. Navyše viaceré gréckokatolícke farnosti boli pod vplyvom latinských biskupov, pričom niektorí z nich západné prvky medzi východných kresťanov pretláčali niekedy aj násilu.⁴⁵ V iných prípadoch sami kresťania východného obradu medzi seba prijímali západné prvky.

Ikony v chráme z Matysovej ako ikona archanjela Michala, Mandylion, Deésis alebo ukrižovanie patria k významným ikonografickým pamiatkam a patria do tzv. *Mušinského okruhu*, niekde známe aj ako *Klucz muszynski*. Je to jeden zo štýlov vyhotovovania ikon, ktorý vznikol a rozvíjal sa v meste Muszyna nachádzajúce sa na juhu dnešného Poľska. Spôsob vyhotovovania ikon sa dostával aj na naše územie, inokedy sa ikony rovno kúpili v poľských (resp. lemkovských) dielňach. Gréckokatolícke farnosti na juhu dnešného Poľska boli pod výrazným vplyvom krakovských rímskokatolíckych biskupov, ktorí nie vždy mali záujem na striktnom dodržiavaní im cudzím predpisom. V dôsledku toho sa na ikonách vyskytujú texty v latinči-

⁴³ Konkrétne ide o udalosti v ktorých Boh požehnáva archanjela Michala, Vyhnanie z raja, Obetovanie Izáka, Zápas s Jakubom, Traja mládenci v ohnivej peci, Zničenie Sodomy, Michal privádza Habakuka s potravou k Danielovi, Prechod cez Červené more, Vstup Židov do zaslúbenej zeme, Michal sa zjavuje Baleamovi.

⁴⁴ Ľubovnianske múzeum – hrad v Starej Ľubovni, archívny materiál: *Technický scenár na riešenie interiéru dreveného kostolíka z Matysovej počas reštaurovania ikonostasu a mobiliáru*, AM 3/2008, 407. s. 8 – 9.

⁴⁵ Z územia dnešného Uhorska sú známe prípady, kedy jágerský biskup sa snažil mať vplyv aj nad gréckokatolíckym biskupom z Mukačeva. A to aj napriek tomu, že si podľa uhorských a pápežských zákonov a pravidiel boli rovnocenný.

ne zdvojujúce cirkevnoslovanské nápisy cyrilikou, ale aj na detailoch keď napríklad na ikone ukrižovania sú Ježišove nohy prebité jedným klincom.⁴⁶

Záver

Drevené gréckokatolícke chrámy sú jedinečný doklad duchovného, kultúrneho a umeleckého života ľudí. Ich existencia dokazuje, že aj v horských oblastiach vznikali stavby s hlbokou symbolikou a umeleckou hodnotou. Slúžili ako miesto modlitby aj tradície a identity východných kresťanov.

Chrám z Matysovej v sebe spája technickú zručnosť remeselníkov a náboženské cítenie veriacich. Jeho architektúra a interiérová výzdoba sú poskytujú svedectvo o tom ako sa v jednej stavbe stretol východný a západný obrad. Lemkovské chrámy sú jeden z mostov medzi východom a západom, typický hlavne pre územie Karpát. Pri lemkovských chrámoch ide o jeden z najviac latinizovaných typov cerkvi východného obradu. Boli prípady, kedy bol západný vplyv pretláčaný nasilu, väčšinou išlo len o inšpiráciu alebo snahu prispôbiť architektúru gréckokatolíckych chrámov honosným rímskokatolíckym kostolom. Pri opise interiéru sme sa najviac zamerali na ikonostas a oltáre, resp. vnútorná výzdoba bola bohatšia. My sme sa zamerali na prvky, ktoré sú pre východné chrámy najtypickejšie. Chrám svätého Michala archanjela z Matysovej je muzeálnym exponátom a živým svedectvom histórie.

Architektúra alebo umelecké stvárnenie, ktoré sme v tomto príspevku opisovali sú základnými pravidlami, ktoré sa mali dodržiavať pri stavbe chrámov. Nie vždy staviteľia tieto pravidlá striktnie dodržiavali, príčin na to bolo mnoho. Z uvedenej príčiny sa môže stať, že stretneme aj s chrámami, ktoré majú veľa odchýlok. Či by sa už jednalo o vonkajší vzhľad alebo interiér, či ikonostas.

BIBLIOGRAPHY:

- Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov. Bežná agenda. 1887.1129. *Protocollum*.
- BOTNÍK, J.: Geografické, kultúrno-spoločenské a interetnické súvislosti ľudovej architektúry. In: Kol. autorov: *Ľudová architektúra a urbanizmus vidieckych sídiel na Slovensku z pohľadu najnovších poznatkov archeológie a etnografie*. Bratislava : Academic Elektronik Press, s. r. o. 1998. ISBN 80-88880-26-2.
- CORANIČ, J.: Úloha Drugethovcov v procese zjednotenia veriacich byzantsko-slovanského obradu s katolíckou cirkvou na Slovensku. In: KÓNYA, P.: *Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17. – 18. storočí/Rekatolizáció és a magyar társadalom a XVII – XVIII. században*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. 2016. ISBN 978-80-555-1745-2.
- DUDÁŠ, M.: *Drevené kostoly, chrámy, zvonice na Slovensku*. Košice : JES. 2010. ISBN 978-80-88900-37-5.
- DUMITRAN, A. – KOSIV, R. – BOGDAN, I. – BUDA, A.: Ukrain Influences in the Evolution of the Iconostasis in the Romanian Churches of Transylvania (17th – 19th Century). In: *Balkanologie*. roč. 20 2025, č. 1. s. 1 – 33.
- GLÉN, P.: Cerkwie wpisane na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO – kryteria wyboru. In: *Budownictwo i Architektura*. roč. 14, 2015, č. 3, s. 235 – 240.
- Ľubovnianske múzeum – hrad v Starej Ľubovni, archívny materiál: *Fotodokumentácia gréckokatolíckeho kostola z Matysovej – reštaurovanie ikonostasu*. AM 3/99, 227.

⁴⁶ Ľubovnianske múzeum – hrad v Starej Ľubovni, archívny materiál: *Fotodokumentácia gréckokatolíckeho kostola z Matysovej – reštaurovanie ikonostasu*. AM 3/99, 227.

- Lubovnianske múzeum – hrad v Starej Lubovni, archívny materiál: *Technický scenár na riešenie interiéru dreveného kostolíka z Matysovej počas reštaurovania ikonostasu a mobiliáru*, AM 3/2008, 407.
- MACOVEI, R. R.: Buildings in State of Flux: The Wooden Churches of the Carpathias. In: *Journal of Traditional Building, Architecture and Urbanism*. 2022. roč. 3. s. 241 – 252.
- MARCINOVÁ, F. – RELOVSKÁ, D. – RABÍKOVÁ, R.: *Lubovnianske múzeum: Hrad v Starej Lubovni: Ilustrovaný sprievodca*. Stará Ľubovňa : Ľubovnianske múzeum. 2020. ISBN 978-83-62559-42-8.
- MRŇÁVEK, T.: *Vývoj a štruktúra Liturgie sv. Jána Zlatoustého*. Červený Kostelec : Pavel Mervart. 2016. ISBN 978-80-7465-232-5.
- PAVLOVSKÝ, F.: *Drevené gréckokatolícke chrámy na východnom Slovensku, Bardejov a okolie*. Prešov : PETRA, n. o. 2007. ISBN 978-80-8099-009-1.
- PUŠKÁR, I.: *Дерев'яні церкви східного обряду в Словаччині*. Пряшів: Музей української культури в Свидниках у Словацькому педагогічному видавництві в Братиславі, відділ української літератури. 1971.
- QUATTRONE, G.: Endangered Religious Cultural Heritage Spatial Distribution, Tourism Design, and Heritage Narratives from a Protection and Enhancement Perspective in The Carpathian Region. In: *ARCHive – The Academic Research Community Publication*. 2023. roč. 7. č. 3. s. 1 – 8.
- SOPOLIGA, M.: *Perly ľudovej architektúry*. Prešov : DINO, vydavateľská fotoagentúra a štátne múzeum rusínsko-ukrajinskej kultúry Svidník. 1996. ISBN 80-85575-15-9.
- SUCHÁ, L.: *Drevená sakrálna architektúra*: <https://slovakiana.sk/en/articles/1001050523> [15.10.2025].
- TARAS, Y.: Schools of folk temple building, types and groups of carpathians churches. In: *Architecturals studies*. roč. 2. č. 5. s. 121 – 146.
- VITTO, F.: The orogin of the Iconostasis in Early Christian Churches in The Holy Land. In: *Восточнохристианское искусство*. 2017. s. 222 – 231.

The Topicality of Church Teaching on Usury: A Moral-Theological Reading

TADEUSZ BORUTKA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8326-0726>

The Pontifical University of John Paul II
in Krakow

Abstract: *The problem of usury has been addressed by the Church's teaching for ages. It goes back to biblical and patristic teaching. Usury has also been brought to attention by the teaching of councils and popes. It has a place in the teaching of St. Thomas Aquinas and other medieval as well as contemporary theologians. The Church fully upholds the absolute prohibition on charging interest on money loans, but does not condemn legal income from money where external factors justify the charging of interest as a form of compensation. In this way, the Church shows understanding for the needs of economy and does not inhibit its development. It also leaves an open framework for theoretical discussion. The Church continues to disapprove of all forms of economic abuse. In the Encyclical "Caritas in veritate", Pope Benedict XVI postulates the creation of Mercy Banks to protect the weakest against usury and the resulting despair. Pope Francis's teaching remains in the same spirit. It is necessary for experts in Catholic social science to scrutinize domestic and international legal systems in order to proof them against usury and ensure social security against any such practices, which are often carried out on a large scale without any moral scruples.*

Keywords: Usury. Money. Bank. Loan. Debt. Justice. Love. Mercy.

Introduction

There is a saying that the Phoenicians invented money, but it is a great pity that they invented so little of it. This is why people and institutions are always short of money, and why they like to borrow.

Although socio-economic conditions are changing, although the value and significance of the currency is changing, and although banks are transforming and changing their rules, the issue of borrowing money is still relevant.¹ This form of assistance is used both by private individuals and social institutions, with states and international organisations at the forefront. On the one hand, we recognise the existence of financial shortages and, on the other, we are sometimes overwhelmed by their excess. Therefore, the institution of borrowing money has not lost its relevance. It has also been and still is the source of many injustices, tensions or even conflicts.² One of these socially acute forms is undoubtedly usury.

¹ SALWOWSKI, M.: Czym naprawdę jest lichwa? In: <https://www.fronda.pl/blogi/miroslaw-salwowski/czym-jest-lichwa,38951.html> (10.12.2020).

² CZUMA, Ł.: Lichwa. Aspekt społeczno-gospodarczy. In: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 2004, vol. X, c. 999.

Etymologically, the word 'usury' means the granting of unethical loans due to excessive interest or other charges, resulting in the unfair enrichment of the lender.³ Usury is considered to be unethical because it is used to take what is considered to be an unjustified advantage resulting from the debtor's weaker financial position. In principle, all the main religions condemn it, but the way in which it is understood varies considerably from one religion to another.⁴

Not surprisingly, the Church has also been interested in this issue from the very beginning. The subject is present in biblical and patristic teaching as well as in the *Magisterium Ecclesiae*. It is important for the believer to have a good orientation in this rather complicated matter. A correct understanding of it in an ethical and moral sense will make it possible to counteract the spread of consent to usury. A mature and responsible approach to this complex issue requires us to take into account the social principles of justice, love and even solidarity. These provide the proper framework for it. Justice, which governs the distribution of material goods, regulates its proper application, while charity opens the hearts and hands of the wealthy to help those in need generously according to their means. This is simply what is required by the charity to which everyone is called by Jesus Christ.

It should be noted, however, that this topic has not yet been sufficiently explored, and although there are studies in both Polish and international literature, a historical-theological perspective is lacking. Presenting this topic required examining numerous documents of Church teaching, organizing their content, and combining them into a single, systematic exposition. The research material here is therefore a set of texts included in the bibliography. These materials are particularly suitable for examination using content analysis and the historical-theological method.

The principle of justice and love

The pursuit of interpersonal justice is always the realisation of the order established by God. The order of justice cannot be divorced from participation in the pursuit of the ultimate end.⁵ In this way justice is incorporated into the order of love. Justice is only the first step towards realising the order of love. Justice essentially con-

3 Lichwa. In: *Wielka Encyklopedia PWN*: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, p. 498.

4 GOCKO, J.: Lichwa. In: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 2004, vol. X, c. 997. The unrepentant hypocrisy of Paul, falsely honest and pious for show, was criticised by Ignacy Krasicki, Bishop of Warmia, in his satire *The Hidden and Open Malice*:

So there were too many of them. Paweł listened to three Masses,
He prayed four rosaries, he blew on blessed candles,
He entered all the confraternities, knelt for two hours,
He croaked, whispered, blinked, and sighed and groaned,
And gave the money in usury. Sacred are the prayers,
The brotherhoods are worthy, but to him that giveth, it taketh not.

(KRASICKI, I.: *Satyry i listy*. Introduction by J.T. Pokrzywniak, text compilation and comments by GOLIŃSKI, Z.: Wrocław 1988, p. 20).

5 KRASICKI, I.: *Satyry i listy*. Introduction by J.T. Pokrzywniak, text compilation and comments by GOLIŃSKI, Z.: Wrocław 1988, p. 711.

cerns material goods, that is, a certain equality in the distribution of material values or in the assignment of rights or duties. But justice can also be concerned with subjective goods: treating people equally, making demands on them in accordance with their personal potential, or judging their conduct in accordance with reality. Justice is primarily guided by the principle of “equity.”

Love introduces the principle of ‘proportionality’ into the field of justice. Researchers working on this issue point out that justice must always be respected, but that “proportionality” must become the correlate of justice. The condition for respecting justice is a justice which safeguards the decent existence of others. Charity makes it possible to transcend the objectivity of justice and to direct it ever more fully towards the person, taking into account that which, in connection with reciprocity, constitutes a requirement of justice, namely, the adequacy of benefits. Love also prompts man to seek ways of achieving “greater” justice. Love teaches us to overcome an attitude of entitlement, which sees only what is due to me, and directs our awareness to our duties towards others.⁶

Love must go hand in hand with justice, because justice alone can be perverted. Justice as a rule governing behaviour and the way in which interpersonal relationships are shaped is not enough.⁷ As Pius XI wrote in his Encyclical *Quadragesimo anno*, justice can resolve conflicts between people, but only love can forge bonds between people and between communities.⁸ Justice is the minimum of love. In his Encyclical *Dives in misericordia* John Paul II stated that “love is “greater” than justice: greater in the sense that it is primary and fundamental. Love, so to speak, conditions justice and, in the final analysis, justice serves love.”⁹ Justice can even lead to the negation and destruction of itself, if that deeper power, which is love, is not allowed to shape human life in its various dimensions.¹⁰

Thus love necessarily accompanies justice. Love “surpasses” justice, but at the same time verifies itself in it. Even a father and mother who love their child must be just. When justice is shaken, love is also in danger.¹¹ The Second Vatican Council’s *Decree on the Apostolate of the Laity* stated clearly that one cannot offer something in the name of love if it is due to justice (cf. AA 8)¹². Concern for humanity led John Paul II to call for justice to be combined with love. “If justice is in itself suitable for “arbitration” between people concerning the reciprocal distribution of objective goods in an equitable manner, love and only love (...) is capable of restoring man to Himself.”¹³

⁶ PIEPER, J.: *O sprawiedliwości*, (trans. A. Czułowski). Londyn 1967, p. 32.

⁷ BORUTKA, T.: *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*. Kraków 1994, p. 278.

⁸ Porov. PIUS XI.: Encyclical Letter *Quadragesimo anno*. „Znak”, 34 (1982), nr 332 – 334, p. 727 f.

⁹ JOHN PAUL II.: Encyclical Letter *Dives in misericordia*. Vatican 1981, no. 4.

¹⁰ JOHN PAUL II.: Encyclical Letter *Dives in misericordia*. Vatican 1981, no. 4.

¹¹ Pozri STRZESZEWSKI, CZ.: *Miłość jako zasada życia społeczno-politycznego*. Chrześcijanin w Świecie, 18 (1986), pp. 127 – 138.

¹² Porov. Decree on the Apostolate of the Laity. In: *Second Vatican Council, Constitutions, dekrety, deklaracje*. Poznań 1968, p. 387.

¹³ JOHN PAUL II.: Encyclical Letter *Dives in misericordia*, no. 14.

It should also be noted that, on the one hand, justice precedes, as it were, love and mercy in its action; on the other hand, love and mercy prompt the pursuit of justice. Justice makes people equal in subject-matter goods, while charity and mercy lead to the recognition of their equal dignity with us, even if that dignity is humiliated and disregarded by others or disregarded and devalued by the human person himself. Cardinal Stefan Wyszyński said that “even the most degraded man is still a man and as much a man.”¹⁴ In the latter case, justice must be, as the Holy Father John Paul II wrote in his *Encyclical Dives in misericordia*, extracted from the layers of evil, purified and valued.¹⁵ We see this way of thinking about justice much earlier in Karol Wojtyła’s pre-1950 drama *Brother of Our God*, about the life of St. Brother Albert Chmielowski: “Justice allows a person to reach only some goods, while love and mercy, through appreciation and equality in dignity, allow us to believe that every human being, even the most degenerate or humiliated, is capable of reaching all goods. And the greatest of these.”¹⁶ Therefore, love and mercy go beyond the strict measure of justice, strict and sometimes too narrow.¹⁷

Man therefore deserves much more than to be treated according to the rules of justice. He deserves love and mercy. Thanks to them, true equality between people can be achieved – an equality that takes place on the level of humanity.¹⁸ Such “equality” between people is, in the teaching of John Paul II, the most important.¹⁹ Mercy, like justice, puts people on an equal footing, but it goes even further, leading them to unite, to be united in love.

This is one side of the issue. On the other hand, however, the one who fails to do justice, that is, who is unable or unwilling to distribute objective goods in a “just manner”, does not recognize others as “equal in dignity”. It can therefore be said that: “Love, so to speak, conditions justice and, in the final analysis, justice serves love.”²⁰ Justice serves love not only in the sense that it to some extent prepares a place for love, but also in the sense that it orders love itself. The *Ordo caritatis* (‘order of love’) results precisely from justice.

John Paul II, in his *Encyclical Letter Dives in Misericordia*, already cited, wrote that: “true mercy is, so to speak, the most profound source of justice. If justice is in itself suitable for “arbitration” between people concerning the reciprocal distribution of objective goods in an equitable manner, love and only love (including that kindly love that we call “mercy”) is capable of restoring man to Himself. Mercy that is truly Christian is also, in a certain sense, the most perfect incarnation of “equality” between people, and therefore also the most perfect incarnation of justice as well, insofar as justice aims at the same result in its own sphere. However, the equality

¹⁴ Porov. WYSZYŃSKI, S.: *Kromka chleba*. Rzym 1974, p. 11.

¹⁵ JOHN PAUL II.: *Encyclical Letter Dives in misericordia*, no. 2.

¹⁶ WOJTYŁA, K.: *Brat naszego Boga*. In: *Tegoż, Poezje i dramaty*. Kraków 1981, p. 166.

¹⁷ JOHN PAUL II.: *Encyclical Letter Dives in misericordia*, no. 5.

¹⁸ CZAJKOWSKI, J.: *Człowiek w nauce Jana Pawła II*. Rome 1983, p. 90.

¹⁹ JOHN PAUL II.: *Encyclical Letter Dives in misericordia*, no. 14; MAJKA J.: *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki „Dives in misericordia”*. In: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*. Kraków 1981, p. 182.

²⁰ JOHN PAUL II.: *Encyclical Letter Dives in misericordia*, no. 4.

brought by justice is limited to the realm of objective and extrinsic goods, while love and mercy bring it about that people meet one another in that value which is man himself, with the dignity that is proper to him.”²¹

According to patristic teaching, love goes hand in hand with order (*ordo caritatis*, drawn from justice and its rational and volitional roots), but also with evangelical urgency (the result of emotional reactions). St. Clement of Alexandria stressed that “love makes wise folly.”²² *The Ordo caritatis* introduces an order of “prudence” to love, and an element of “spontaneity” to love.

In John Paul II’s view, love or its special kind – mercy – does not have the character of a unilateral act. In this sense, it is not a grace done to another person. Nor does it have the character of an action resulting from the inequality of both parties. The Holy Father believed that love is not only doing something for another person, when the ‘giver’ is not obliged to do it, and the ‘receiver’ is not entitled to demand what he receives.²³ Mercy cannot be a purely external act of giving goods to another human being, since mercy is a spiritual act between the one who gives it and the one who receives it, a shared experience leading to the creation of a spiritual bond linking the two parties to the act of mercy.

John Paul II did not underestimate or diminish the importance of justice, nor did he ever approve of abandoning efforts to build a just social system. Besides, the historical experience of communism, which wanted to be a system of social justice, proved that this was not possible in practice. Instead, the Pope called for a renunciation of justice built on suffering, death and destruction. No pope can disregard justice. This is impossible for both purely theological and humanistic reasons. Justice requires the good of man and the good of all humanity. Realising such a concept is not easy.²⁴ John Paul II made its practical application dependent on the transformation of human hearts and consciences. We must learn to see not only the individual, but all people.

One can also speak of a differentiation of tasks between justice, on the one hand, and charity and mercy, on the other. “Justice comes only to safeguard the rights of the human person or community and to render what is due to human beings in equality of nature and in proportion to their talents and efforts. Active charity in this sphere reinforces justice by facilitating its preservation. Working together, they build social order and peace. Active charity, however, has a wider field of action than that in which it interacts with justice. Apart from promoting justice, active charity works to unite people to Christ and to achieve for them the highest goods.”²⁵ The extension of love also takes place through mercy. Where the powers of justice end, there is no end to the love that results precisely in mercy. For love always “goes beyond what justice can provide” (*Gaudium et spes* 78).

²¹ JOHN PAUL II.: Encyclical Letter *Dives in misericordia*, no. 14.

²² Porov. DRĄCZKOWSKI, F.: *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Lublin 1990, p. 153 f.

²³ JOHN PAUL II.: Encyclical Letter *Dives in misericordia*, no. 14.

²⁴ JOHN PAUL II.: Encyclical Letter *Dives in misericordia*, no. 52.

²⁵ WORONOWSKI, J.: *Funkcja czynnej miłości Kościoła*. Łomża 1977, p. 240.

It should be noted, however, that in God, love, mercy and justice are integrally related, constituting to some extent a unity. Man who desires holiness must, to the best of his ability and with the support of God's grace, also integrate love and mercy with justice. The documents of the Second Vatican Council stressed explicitly that combining justice with love is an indispensable condition for perfecting the world and, with it, man.

Biblical and Patristic teaching and of St Thomas Aquinas

The Holy Scriptures deal both with questions of faith and with the moral and social life. Consequently, there is no lack of economic issues in them either. One of them is the issue of usury.

It should be noted that the ancients understood a loan as a subsidiary ('additional', 'auxiliary') aid. One should not take advantage of one's neighbour's difficult material situation, but should help him. Consequently, when granting material aid, the principle of justice had to be applied and the agreements concluded had to be respected. Therefore, any exploitation that resulted from greed was morally reprehensible. It should be noted, however, that usury was understood broadly at the time. It applied to credit practices, commercial transactions and the provision of labour. All financial and economic abuses were condemned.²⁶ Obviously, it was not guided by the free market principle, the protection of competition or the rule of efficient operation. The most important was the moral dimension stemming from a sense of "decency", an intuitive understanding of justice and a religious imperative. Abuses were confronted with the most important commandment of love of God and neighbour (Mk 12:28-34).²⁷

In the Bible, therefore, we find above all a moral evaluation of usury. In the Book of Exodus we read about God issuing a strict prohibition of charging interest on a loan: "If you lend money to any of my people with you who is poor, you shall not be to him as a creditor, and you shall not exact interest from him. 26 If ever you take your neighbour's garment in pledge, you shall restore it to him before the sun goes down; for that is his only covering, it is his mantle for his body; in what else shall he sleep? And if he cries to me, I will hear, for I am compassionate" (Exod. 22:25-27). The law dictated that no interest should be charged to the poor and no usury should be used for money lent. This is also the injunction recorded in Deuteronomy: "You shall not lend upon interest to your brother, interest on money, interest on victuals, interest on anything that is lent for interest. To a foreigner you may lend upon interest, but to your brother you shall not lend upon interest; that the Lord your God may bless you in all that you undertake in the land which you are entering to take possession of it" (Deut. 23:19-20; 15:1; 30:20-24).

²⁶ GOCKO, J.: Lichwa. In: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 2004, vol. X, c. 997.

²⁷ *Acta synodalia ann. 50 – 381*, (ed. by A. BARON, H. PIETRAS), Kraków 2006, vol. 1, p. 53. These decisions were upheld at the synod of Carthage (synod of orthodox bishops against the Donatists, c. 348), *ibid.*, p. 199, and at Hadrumetum in the province of Byzacenum (on usury, c. 348?), p. 200. For confirmation of this interpretation, see Carthage III (397), vol. IV, 22; VII, 16; and at Laodicea (4th c.).

Usury deserves to be condemned, as the following words also testify: “And if your brother becomes poor, and cannot maintain himself with you, you shall maintain him; as a stranger and a sojourner he shall live with you. Take no interest from him or increase, but fear your God; that your brother may live beside you. You shall not lend him your money at interest, nor give him your food for profit. I am the Lord your God, who brought you forth out of the land of Egypt to give you the land of Canaan, and to be your God” (Lev. 25:35–38).

An appropriate commentary on these biblical words is the teaching of the Compendium of the Social Doctrine of the Church: “In the Old Testament, a twofold approach to the question of material goods, considered essential for life, is evident: at times, abundance – but not wealth and luxury – is perceived as God’s blessing. In the wisdom literature, poverty is described as the negative consequence of laziness and lack of diligence: «A slack hand causes poverty, but the hand of the diligent makes rich» (Prov. 10:4) and «A rich man’s wealth is his strong city; the poverty of the poor is their ruin» (Prov. 10:15), *and also as a natural thing:* «The rich and the poor meet together; the Lord is the maker of them all» (Prov. 22:2)”²⁸.

Thus, in the Old Testament, wealth and material goods are not condemned per se; it is their misuse that is negatively evaluated. The prophetic tradition condemns fraud, usury, exploitation, manifest lawlessness, especially in relation to the poor: “Why have we fasted, and thou seest it not? Why have we humbled ourselves, and thou takest no knowledge of it? Behold, in the day of your fast you seek your own pleasure, and oppress all your workers. Behold, you fast only to quarrel and to fight and to hit with wicked fist. Fasting like yours this day will not make your voice to be heard on high. Is such the fast that I choose, a day for a man to humble himself? Is it to bow down his head like a rush, and to spread sackcloth and ashes under him? Will you call this a fast, and a day acceptable to the Lord? “Is not this the fast that I choose: to loose the bonds of wickedness, to undo the thongs of the yoke, to let the oppressed go free, and to break every yoke? Is it not to share your bread with the hungry, and bring the homeless poor into your house; when you see the naked, to cover him, and not to hide yourself from your own flesh? Then shall your light break forth like the dawn, and your healing shall spring up speedily; your righteousness shall go before you, the glory of the Lord shall be your rear guard. Then you shall call, and the Lord will answer; you shall cry, and he will say, Here I am. “If you take away from the midst of you the yoke, the pointing of the finger, and speaking wickedness, if you pour yourself out for the hungry and satisfy the desire of the afflicted, then shall your light rise in the darkness and your gloom be as the noonday. And the Lord will guide you continually, and satisfy your desire with good things, and make your bones strong; and you shall be like a watered garden, like a spring of water, whose waters fail not” (Isa. 58:3–11).

In a similar spirit spoke the prophet Jeremiah: “Do not trust in these deceptive words: ‘This is the temple of the Lord, the temple of the Lord, the temple of the Lord.’ “For if you truly amend your ways and your doings, if you truly execute justice one with another, if you do not oppress the alien, the fatherless or the widow, or shed

innocent blood in this place, and if you do not go after other gods to your own hurt, then I will let you dwell in this place, in the land that I gave of old to your fathers for ever" (Jer. 7:4–7). And the prophet Hosea commanded: "Hear the word of the Lord, O people of Israel; for the Lord has a controversy with the inhabitants of the land. There is no faithfulness or kindness, and no knowledge of God in the land; there is swearing, lying, killing, stealing, and committing adultery; they break all bounds and murder follows murder" (Hos. 4:1–2).

There was also the voice of the prophet Amos: "Thus says the Lord: "For three transgressions of Israel, and for four, I will not revoke the punishment; because they sell the righteous for silver, and the needy for a pair of shoes— they that trample the head of the poor into the dust of the earth, and turn aside the way of the afflicted; a man and his father go in to the same maiden, so that my holy name is profaned" (Am. 2:6–7). The prophet Micah was of the same opinion: "Woe to those who devise wickedness and work evil upon their beds! When the morning dawns, they perform it, because it is in the power of their hand. They covet fields, and seize them; and houses, and take them away; they oppress a man and his house, a man and his inheritance" (Mic. 2:1–2).

This tradition, while recognising the evil inherent in the poverty of the oppressed, the weak and the poor, also sees in it an image of man's situation in the face of God: from him comes all good as a gift to be cared for and shared.²⁹ The Lord Jesus himself spoke along the same lines in the Gospel of Luke: "But love your enemies, and do good, and lend, expecting nothing in return;[c] and your reward will be great, and you will be sons of the Most High; for he is kind to the ungrateful and the self-ish" (Lk. 6: 35). This issue is also illustrated in St Matthew's Gospel in the parable of the talents, where we read: "But his master answered him, 'You wicked and slothful servant! You knew that I reap where I have not sowed, and gather where I have not winnowed? Then you ought to have invested my money with the bankers, and at my coming I should have received what was my own with interest. So take the talent from him, and give it to him who has the ten talents. For to every one who has will more be given, and he will have abundance; but from him who has not, even what he has will be taken away.'" (Mt. 25:26–29).

The Fathers of the Church, who spoke out strongly against usury and famously said that anything taken over a loan is an injustice, speak in a similar vein. St Basil portrayed usury as an excess of injustice: "It is the accursed daughter of greed and attachment to worldly things."³⁰ St Gregory of Nyssa, on the other hand, emphasised that Scripture clearly forbids usury as an unlawful means of enriching oneself. He explicitly stated that: „Our holy books forbid in everything to demand more than what has been given. Anything demanded more than a loan is called usury: I command the

²⁹ *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce : Wydawnictwo Jedność, 2005, no. 323.

³⁰ GUILLOIS, A.: *Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej. Dzieło ofiarowane Ojcu św. Piusowi IX, zaszczycone podziękowaniem Jego Świątobliwości, tudzież aprobatą i pochwałami wielu kardynałów, arcybiskupów i biskupów*, Vilnius 1863, p. 345.

usurer to return what he has taken.”³¹ And St. John Chrysostom wrote: „Usury says that it is both harmful to him who pays it and to him who takes it; it loses the soul of the last, and increases the misery of the first.”³² St. Leo, on the other hand, added that: „Whatever turn things take, the usurer always loses if he loses what he has lent; but he is even more miserable if he takes more than what he has lent. He draws profit from his money, he inflicts death on his soul.”³³

St Thomas Aquinas also addressed the subject of usury in his teachings. A dozen or so years after he wrote his Commentary on the Sentences, that is, around 1268, in the treatise *De Malo* ('On Evil') he took a new look at this issue. He returned to this issue in the *Questiones Quodlibetales*, and refined it in the *Summa theologiae*³⁴ in which he condemned this practice as the sale of something that does not exist (Latin: *quia venditur id quo non est*).³⁵ The same St. Thomas observed that: “The one who lends money transfers possession of it to the one who borrows from him; therefore the one to whom the money is lent possesses it at his own risk and is obliged to give it back in full: hence the conclusion that the creditor is not allowed to demand more than he has lent.”³⁶ On the other hand, a man who “entrusts his money to a merchant or to a manufacturer in the form of a company of any kind does not transfer the ownership of his money to the merchant or to the manufacturer, but, on the contrary, the money remains his property. As a result, the merchant trades in this money at the risk of its owner, and the manufacturer uses this money at his risk to produce goods.”³⁷

As can easily be seen, there is a separation here between usury and the right to a fair profit that arises from human enterprise. Usury is a morally wrong action because its source is “greed of the heart” (S. Th. 2–2, 78, 4, 2). This also applies to its conscious accomplices who assist in the exploitation.³⁸ No wonder that the act of usury was qualified as a violation of natural law. The procedure of usury was described as “shameful gain”, “wicked”. For it is connected with injustice and thus with harming one’s neighbour. It leads to harm, because it violates exchange justice.

³¹ GUILLOIS, A.: Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej. Dzieło ofiarowane Ojcu św. Piusowi IX, zaszczycone podziękowaniem Jego Świątobliwości, tudzież aprobatą i pochwałami wielu kardynałów, arcybiskupów i biskupów, Vilnius 1863, p. 345.

³² GUILLOIS, A.: Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej. Dzieło ofiarowane Ojcu św. Piusowi IX, zaszczycone podziękowaniem Jego Świątobliwości, tudzież aprobatą i pochwałami wielu kardynałów, arcybiskupów i biskupów, Vilnius 1863, p. 345.

³³ GUILLOIS, A.: Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej. Dzieło ofiarowane Ojcu św. Piusowi IX, zaszczycone podziękowaniem Jego Świątobliwości, tudzież aprobatą i pochwałami wielu kardynałów, arcybiskupów i biskupów, Vilnius 1863, p. 346.

³⁴ SKRZYDLEWSKI, B. W.: Przykład argumentacji św. Tomasza z Akwinu w dziedzinie etyki szczegółowej. Argumenty przeciw pobieraniu wynagrodzenia z tytułu pożyczki, Roczniki Filozoficzne, 13 (1965), p. 66.

³⁵ GILSON, E.: Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, Warszawa : Wydawnictwo PAX, 1988.

³⁶ THOMAS AQUINAS: *Summa theologiae*, II, II, q. 78, a. 1.

³⁷ THOMAS AQUINAS: *Summa theologiae*, II, II, q. 78, a. 1.

³⁸ SKRZYDLEWSKI, B. W.: Przykład argumentacji św. Tomasza z Akwinu w dziedzinie etyki szczegółowej. Argumentacja przeciw pobieraniu wynagrodzenia z tytułu pożyczki, op. cit., pp. 51 – 57.

In more radical terms, usury contained in an unjust contract was considered to be theft or even robbery.³⁹

The act of lending itself is a good deed, but when that deed is accompanied by unjust charges, it loses its character of help. Then greed prevails and the practice of the virtue of generosity disappears. Moreover, the greater the debtor's loss, the greater the lender's awareness, the greater the moral crime. Usury is a form of exploitation that preys on poverty and misfortune and leads to many injustices.⁴⁰

Teaching of the Councils and Popes

As indicated above, the subject of usury was also discussed at many Councils: Lateran Council II (1139)⁴¹, Lateran Council III (1179)⁴², Lateran Council IV (1215)⁴³, Council of Lyon II (1274)⁴⁴ and Council of Vienne (1311–1312)⁴⁵. It is worth recalling some of these rulings, among others that of Lateran Council II (1139), which in canon XIII *On usurers* states: “we condemn that practice accounted despicable and blameworthy by divine and human laws, denounced by Scripture in the old and new Testaments, namely, the ferocious greed of usurers; and we sever them from every comfort of the church, forbidding any archbishop or bishop, or an abbot of any order whatever or anyone in clerical orders, to dare to receive usurers, unless they do so with extreme caution; but let them be held infamous throughout their whole lives and, unless they repent, be deprived of a Christian burial.”⁴⁶

It was the Lateran Council IV that took up anew the subject of usury in relation to the relationship between Christians and Jews: “The more the Christian religion is restrained from usurious practices, so much the more does the perfidy of the Jews grow in these matters, so that within a short time they are exhausting the resources of Christians. Wishing therefore to see that Christians are not savagely oppressed by Jews in this matter, we ordain by this synodal decree that if Jews in future, on any pretext, extort oppressive and excessive interest from Christians, then they are to be removed from contact with Christians until they have made adequate satisfaction

³⁹ WEISHEIPL, J. A.: *Tomasz z Akwinu – Życie, myśl i dzieło*, (trans. by Cz. Wesołowski), Poznań 1985, p. 479.

⁴⁰ SKRZYDLEWSKI, B. W.: *Istota lichwy według św. Tomasza z Akwinu*, op. cit., p. 28.

⁴¹ Lateran Council II, Canon 13, in: *Documents of the Universal Councils*, (arranged and edited by A. Baron, H. Pietras), Kraków : Wydawnictwo WAM, 2003, vol. II, p. 150.

⁴² Lateran Council IV, Canon 25, in: *Documents of the Universal Councils*, vol. II, op.cit., p. 150.

⁴³ Lateran Council IV, Canon 67, in: *Documents of the Universal Councils*, vol. II, op.cit., p. 310.

⁴⁴ Lateran Council II, Constitution II/26 – 27. In: *Documents of the Universal Councils*, vol. II, op.cit., p. 450.

⁴⁵ Council of Vienne, Decree 29, Lateran Council IV, Canon 25. In: *Documents of the Universal Councils*, vol. II, op.cit., p. 594.

⁴⁶ *Documents of the Universal Councils*, vol. II, op.cit., p. 153. Porov. the First Council of Nicaea, Can. 17 (DUC 1, 42); Synod of Tarragona (516), in: *Decretum Gratiani C. XIV*, q. 4, cap. 5; Synod of Carthage (397), Can. 16, in: *Decretum Gratiani C. XIV*, q. 4, cap. 6; Synod of Clichy (626 – 627), Can. 1 *On usury* (SCH 354, 530) Synod Quinisexta (691), Can. 10 (CCO 137) talks about the usury of the clergy. Cf. also: T.P. McLaughlin, *The Teaching of the Canonists on Usury* (XII, XIII and XIV Centuries), *Mediaeval Studies*, 1 (1929), 84; 2 (1940), p. 4f; M. Pomeranz, *Lichwa*, Kraków 1938; J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, (trans. by H. Zaremska), Gdańsk 1995, p. 152.

for the immoderate burden. Christians too, if need be, shall be compelled by ecclesiastical censure, without the possibility of an appeal, to abstain from commerce with them.”⁴⁷

The Council of Lyon, on the other hand, in 1274, on this then important matter, decided that: “Wishing to close up the abyss of usury, which devours souls and swallows up property, we order under threat of the divine malediction that the constitution of the Lateran council against usurers be inviolably observed. Since the less convenient it is for usurers to lend, the more their freedom to practise usury is curtailed, we ordain by this general constitution as follows. Neither a college, nor other community, nor an individual person, of whatever dignity, condition or status, may permit those foreigners and others not originating from their territories, who practise usury or wish to do so, to rent houses for that purpose or to occupy rented houses or to live elsewhere. Rather, they must expel all such notorious usurers from their territories within three months, never to admit any such for the future. Nobody is to let houses to them for usury, nor grant them houses under any other title.”⁴⁸

*Lateran Council V, on the other hand, explicitly stated that usury met the rebuke of Jesus Christ in His teaching, which it justified thus: “(...) since our Lord, according to Luke the evangelist, has bound us by a clear command that we ought not to expect any addition to the capital sum when we grant a loan. For, that is the real meaning of usury: when, from its use, a thing which produces nothing is applied to the acquiring of gain and profit without any work, any expense or any risk. (...) We declare and define, with the approval of the sacred council, that the above-mentioned credit organisations, established by states and hitherto approved and confirmed by the authority of the apostolic see, do not introduce any kind of evil or provide any incentive to sin if they receive, in addition to the capital, a moderate sum for their expenses and by way of compensation, provided it is intended exclusively to defray the expenses of those employed and of other things pertaining (as mentioned) to the upkeep of the organisations, and provided that no profit is made therefrom.”*⁴⁹

Numerous statements by popes have also been held in the same spirit. Very significant in this respect remain the emphatic statements of Pope Benedict XIV⁵⁰: “The nature of the sin called usury has its proper place and origin in a loan contract. This financial contract between consenting parties demands, by its very nature, that one return to another only as much as he has received. The sin rests on the fact that sometimes the creditor desires more than he has given. Therefore he contends some gain is owed him beyond that which he loaned, but any gain which exceeds the amount he gave is illicit and usurious. One cannot condone the sin of usury by arguing that the gain is not great or excessive, but rather moderate or small (...). The law governing loans consists necessarily in the equality of what is given and

⁴⁷ Lateran Council IV, Constitutions, 66 – 68. In: *Documents of the Universal Councils*, vol. II, p. 311.

⁴⁸ Council of Lyon. In: *Documents of the Universal Councils*, vol. II, op. cit., p. 397 – 398.

⁴⁹ Lateran Council V, Session 10, I, Reform of the credit organisations. In: *Documents of the Universal Councils*, vol. IV/1, op.cit., p. 113.

⁵⁰ MAJKA, J.: *Encyklika „Vix Pervenit” i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie*. *Roczniki Filozoficzne*, 6 (1968), p. 36.

returned (...). Therefore if one receives interest, he must make restitution according to the commutative bond of justice.”⁵¹ Thus it can be said that usury is unanimously condemned by the Holy Scriptures, the Fathers of the Church and the Popes and Councils. Moreover, it should be noted that it was only in the Middle Ages that the Church’s teaching began to distinguish usury from decent earnings connected with entrepreneurship and economic initiative.

The issue was further developed and at the beginning of the 19th century. The Holy Office, in response to a letter from the Bishop of Rennes, declared that everyone, in accordance with the law, could accept a reasonable interest in proportion to the profit connected with the loan. This position was reiterated in 1873 by the Congregation for the Propagation of the Faith, and the Code of Canon Law of 1917, reaffirming the principle of non-payment of a loan, allowed contracts for modest remuneration at the rates of civil law. The new Code of Canon Law promulgated in 1983 does not speak at all in this regard. Catholic social teaching takes the view that the elementary protection of the population by the state services is necessary, as there is also the rightful collection of remuneration for loans. In addition to loan usury, this is, broadly speaking, the unjust extortion of material benefits by means of a written contract in a situation of inequality between the parties.⁵²

The Catechism of the Catholic Church has also commented on usury, albeit in general terms. On the 20th anniversary of the work on the Catechism of the Catholic Church, the Congregation for the Doctrine of the Faith published the Compendium to the Catechism of the Catholic Church, which in paragraph 507 treats usury as a form of theft. The Compendium reads: “Above all, the seventh commandment forbids theft, which is the taking or using of another’s property against the reasonable will of the owner. This can be done also by paying unjust wages; by speculation on the value of goods in order to gain an advantage to the detriment of others; or by the forgery of checks or invoices. Also forbidden is tax evasion or business fraud; wilfully damaging private or public property; usury; corruption; the private abuse of common goods; work deliberately done poorly; and waste.”⁵³ Based on this statement, we can see how elaborate economic life is today and that usury is only one of many possibilities for violating the commandment “Thou shalt not steal”!

Krzysztof Kietliński in the article *Moralna ocena procentów, odsetek i lichwy w działalności gospodarczej* [Moral evaluation of percentages, interest and usury in business] emphasises that: “Throughout history, efforts have been made to regulate interest or interest rates by law, but generally even detailed codes have not protected against abuse.”⁵⁴ In turn, Rev. Stefan Ewertowski, referring to the reflections of Bernard W. Skrzydlewski, stresses that: “Economic analysis, however, also shows that within certain limits – depending on specific conditions – the collection of percent-

⁵¹ BENEDICT XIV.: *Vix Pervenit*, 3, I-II. In: *Vix Pervenit* (1745), Catholic Library, Vatican 1798, p. 123.

⁵² EWERTOWSKI, S.: *Lichwa, potępiana forma chciwości*. *Studia Elbląskie*, 13 (2012), p. 370.

⁵³ Compendium of the Catechism of the Catholic Church, no. 508. In: <http://mbszkaplerzna.pl/images/chm/kompendium.pdf> (access on 15.12. 2020).

⁵⁴ KIETLIŃSKI, K.: *Moralna ocena procentów, odsetek i lichwy w działalności gospodarczej* – p. 162. In: <https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/EiP/article/viewFile/EiP.2006.009/578> (access on: 15.12.2020).

ages of an appropriate amount is not harmful, and is even desirable from an economic point of view, e.g. for the stimulation of savings, for the control of the financial credit realisation of investments, for the acceleration of the circulation of the working capital of enterprises, for the coverage of the costs of credit institutions, etc. The moralist therefore considers the levying of such percentages to be an ethical act and hopes that the competent legislative agents will establish appropriate regulations and interest rates.”⁵⁵ Usury intensifies especially during periods of economic crisis.

John Paul II stated that: “Complex causes of various types lie at the origin of the debt crisis. At the international level there are the fluctuation of exchange rates, financial speculation and economic neo-colonialism; within individual debtor countries there is corruption, poor administration of public monies or the improper utilization of loans received.”⁵⁶ John Paul II taught and encouraged not to be guided solely by possible profit, but to respect human dignity in the first place.⁵⁷ “In economic matters, respect for human dignity requires the practice of the virtue of temperance, so as to moderate attachment to this world’s goods; the practice of the virtue of justice, to preserve our neighbour’s rights and render him what is his due; and the practice of solidarity, in accordance with the golden rule and in keeping with the generosity of the Lord, who “though he was rich, yet for your sake (...) became poor so that by his poverty, you might become rich » (2 Cor 8:9).”⁵⁸

John Paul II declared his position on the subject even more emphatically during his general audience, saying: “Recently, the Church’s Teaching Office has spoken out forcefully and clearly against this dramatic and widespread practice: «not to practise usury, a scourge that is also a reality in our time and has a stranglehold on many peoples’ lives»”⁵⁹. During his meeting with the participants of the Jubilee of the Bank of Rome on 11 November 2000, John Paul II also said, among other things: “If money is sometimes represented as the blood of a living organism, the bank can be compared to the heart that causes its circulation in the social body. Hence the importance of the banking system and the responsibility of those who manage it for the people, families and social organisations that ask them to act as intermediaries.”⁶⁰

The Holy Father further explained that: “while pursuing its institutional aims, a bank must respect the ethical values that preside over the various aspects of human conduct. If a bank aims only at pursuing maximum profit for itself (...) it no longer appears as a means of growth and development for the community, but rather as

⁵⁵ EWERTOWSKI, S.: *Lichwa, potępiana forma chciwości*. In: http://bazhum.muzhp.pl/media/files/...dia_Elblaskie-r2012-t13-s363-380.pdf, p. 373 (access on 15.12.2020).

⁵⁶ JOHN PAUL II.: *Centesimus Annus Encyclical Letter On the Hundredth Anniversary of Rerum Novarum*. Vatican 1991, no. 35.; JOHN PAUL II.: W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego (27 December 1986). In: *Documents of the Social Doctrine of the Church*, part 2, ed. 2, (ed. M. RADWAN), Rome – Lublin 1996, pp. 235 – 257.

⁵⁷ JOHN PAUL II.: *Encyclical Letter Centesimus Annus*, no. 35.

⁵⁸ Catechism of the Catholic Church, Palottinum 1984, no. 2407 (hereinafter referred to as CCC).

⁵⁹ JOHN PAUL II.: Przemówienie na audiencji generalnej: Psalm 15 – człowiek sprawiedliwy, (4.02.2004) 3. In: <http://opoka.org.pl> › nauczanie › nauczanie-papieża-jana-pawła-ii-audiencje (12.04.2020).

⁶⁰ Papież do bankierów. In: http://www.rodzinapolska.pl/listy/archiwum/ix2001/58_1.htm (10.12.2020).

a burden and impediment (...).” That is why: “The Church’s teaching affirms the priority of the human factor over the financial and credit aims of any banking institution. (...). Unfortunately we cannot ignore the fact that even today there are deviant forms of credit that can endanger not only business activities or family possessions, but the very lives of people who have fallen into this perverse spiral. On other occasions I have already emphasized the difficulties and hardships encountered by the victims of speculation linked to illicit forms of credit.”⁶¹

Pope Benedict XVI, on the other hand, spoke of the need for an ethical evaluation of usurious practices, precisely during the catechesis of his general audience. Unfortunately, the Pope also turned out to be a realist, a good expert in human behaviour: “Perception and will do not necessarily go hand in hand. In defending personal interests, the will obscures perception, and perception thus weakened is unable to stiffen the will.”⁶² It is a position opposed to the practices of economic liberalism, which ignores justice and counts only profit. Greed is the sin of the strong against the weak. Banks were originally intended to be institutions of trust, but with the pursuit of profit they no longer serve the people.⁶³

Pope Benedict XVI wrote in his *Encyclical Letter Caritas In Veritate* (‘Charity in truth’) that: “*Finance*, therefore — through the renewed structures and operating methods that have to be designed after its misuse, which wreaked such havoc on the real economy — now needs to go back to being *an instrument directed towards improved wealth creation and development*. Insofar as they are instruments, the entire economy and finance, not just certain sectors, must be used in an ethical way so as to create suitable conditions for human development and for the development of peoples. It is certainly useful, and in some circumstances imperative, to launch financial initiatives in which the humanitarian dimension predominates. However, this must not obscure the fact that the entire financial system has to be aimed at sustaining true development. Above all, the intention to do good must not be considered incompatible with the effective capacity to produce goods. Financiers must rediscover the genuinely ethical foundation of their activity, so as not to abuse the sophisticated instruments which can serve to betray the interests of savers. Right intention, transparency, and the search for positive results are mutually compatible and must never be detached from one another. If love is wise, it can find ways of working in accordance with provident and just expediency, as is illustrated in a significant way by much of the experience of credit unions.”⁶⁴

The Pope further explained: “Both the regulation of the financial sector, so as to safeguard weaker parties and discourage scandalous speculation, and experimenta-

⁶¹ Papież do bankierów. In: http://www.rodzinapolska.pl/listy/archiwum/ix2001/58_1.htm (10.12.2020).

⁶² BENEDICT XVI.: *Address of His Holiness Benedict XVI On the Occasion of Christmas Greetings To the Roman Curia*, 22 December 2011, L'Osservatore Romano (Polish edition) 33 (202012) no. 2 (3340), p. 24.

⁶³ Pozri WOJCIESZAK, M.: *Lichwa i sprawy majątkowe chrześcijan w świetle postanowień zachodniorzymskich zgromadzeń biskupich IV i V*. In: „Argumenta Historica” 3 (2016), pp. 124 – 137.

⁶⁴ BENEDYKT XVI.: *Encyclical Letter Caritas in Veritate On Integral Human Development in Charity and Truth*, Vatican 2009, no. 65.

tion with new forms of finance, designed to support development projects, are positive experiences that should be further explored and encouraged, highlighting *the responsibility of the investor*. Furthermore, the experience of *micro-finance*, which has its roots in the thinking and activity of the civil humanists — I am thinking especially of the birth of pawnbroking — should be strengthened and fine-tuned. This is all the more necessary in these days when financial difficulties can become severe for many of the more vulnerable sectors of the population, who should be protected from the risk of usury and from despair. The weakest members of society should be helped to defend themselves against usury, just as poor peoples should be helped to derive real benefit from micro-credit, in order to discourage the exploitation that is possible in these two areas. Since rich countries are also experiencing new forms of poverty, micro-finance can give practical assistance by launching new initiatives and opening up new sectors for the benefit of the weaker elements in society, even at a time of general economic downturn.”⁶⁵ Pope Francis addresses the issue of usury in a similar way. According to him, usury humiliates and kills. It is an ancient but still present evil, which like a serpent strangles its victims.⁶⁶

The Church’s moral assessment of usury has been maintained in the Catechism, although it is general. In the Catechism of the Catholic Church on the exchange contract and justice, this evaluation is expressed in the statement that justice: “requires safeguarding property rights, paying debts, and fulfilling obligations freely contracted.”⁶⁷ The emphasis is now on justice and solidarity between entities and peoples. These practices should put a stop to “degenerate mechanisms” which also concern “abusive if not usurious financial systems.”⁶⁸ Another quote is equally explicit: “Although in economic or financial activities the search for a just profit is acceptable, usury is morally condemned: «Those whose usurious and avaricious dealings lead to the hunger and death of their brethren in the human family indirectly commit homicide, which is imputable to them».”⁶⁹ International economic relations are also very often marked by injustice, which is why condemnation extends to such financial systems, on a par with the practice of usury.⁷⁰

Evil of usury

Aristotle argued that money cannot be the cause of money collection because it is only a medium of exchange and is infertile. St. Thomas Aquinas reasoned in the same way. He believed that the collection of interest is unjust because it amounts to selling something that does not exist. Meanwhile, banks calculate the maximum profit in order to make money. Many procedures are covered by business secrecy (lack of openness is not conducive to ethical behaviour). However, you do not have

⁶⁵ BENEDYKT XVI.: *Encyclical Letter Caritas in Veritate On Integral Human Development in Charity and Truth*, Vatican 2009, no. 65.

⁶⁶ FRANCIS: *Papież o walce z lichwą i hazardem: państwo powinno chronić obywateli*. In: <https://opoka.news/papiez-o-walce-z-lichwa-i-hazardem-panstwo-powinno-chronic-obywateli> (13.12.2020).

⁶⁷ CCC 2411.

⁶⁸ CCC 2438.

⁶⁹ CCC 2269.

⁷⁰ CCC 2438.

to be a specialist to spot speculative actions, especially when it comes to paying interest on borrowed money. The financial market is governed by its own laws. This does not mean that it is not subject to moral evaluation.

In the current economic situation, everyone realises that it is possible, and even necessary, to exploit circumstances in such a way that the lender and the borrower make money using only money circulation. The stock markets are becoming a gambling field. The search for profit in the financial markets is a common practice which, from time to time, leads to the creation of so-called 'pyramid schemes', which have been criminal from the start. All such schemes take advantage of the vulnerability of the borrower or of the uncontrollable desire to get rich without work and without measure.

Usury is the indulgence of greed and the practice of exploitation. It is an action which takes advantage of a neighbour's difficult material situation or lack of knowledge in order to gain an advantage. Operations with virtual sums of money have even become common practice. Despite a certain commonness, the universality of this phenomenon, one must nevertheless ask how this practice relates to usury. Uncertain economic status is the fate of most people today.⁷¹

The temptation of usury is widespread. Various arguments have been put forward in this regard. It is supposed to restrict economic activity and make it more difficult for the poorest to borrow. Control of financial markets and regulation varies from country to country. In many societies usury is a criminal offence if excessive interest is charged on loans, but it is also a moral problem. Usury hinders individual freedom, restricts economic initiative by taking advantage of the difficult material situation of people or institutions forced to borrow at usurious interest rates. Such a practice is alien to love of neighbour. It actually defeats the point of helping, even in the form of alms. In the long term, usury destroys the financial market.⁷²

At the beginning of the second half of the 19th century, Rev. Ambroise Guilois pointed out that it is usury to demand the return of a larger sum than one has lent, but one can demand a certain compensation for the money lent. It is right, therefore, when, in return for money lent out of a good heart, one compensates for the loss that one has suffered because of the loan, if only because one was unable to operate on the financial market with the money lent. This compensation concerns the interruption of a possible profit which the person who lent the money would have made from it. Whoever lends money to someone exposes himself to certain risks; for example, the debtor may be robbed, lose everything he has and find himself in a situation where he cannot return the capital given to him.⁷³

Lending money at high interest is definitely considered usury. This problem still exists and is not limited to the amount of interest charged (in the discussion over the centuries this amount has changed quite substantially). It is most often associated today with para-bank institutions. These are usually quick loans without guarantors.

⁷¹ EWERTOWSKI, S.: *Lichwa, potępiana forma chciwości*. Studia Elbląskie, 13 (2012), p. 363.

⁷² EWERTOWSKI, S.: *Lichwa, potępiana forma chciwości*. Studia Elbląskie, 13 (2012), p. 369.

⁷³ GUILLOIS, A.: *Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej*, op.cit., p. 145.

This is a form of usury, which consists in lending money for consumption purposes, when the weaker economic position of the borrower is exploited.

„Usury is a serious sin: it kills life, tramples on the dignity of people, is a vehicle for corruption and hampers the common good. It also weakens the social and economic foundations of a country. In fact, with so many poor people, many indebted families, so many victims of serious crimes and so many corrupt people, no country can plan a serious economic recovery or even feel safe,”⁷⁴ the Holy Father Francis said so recently.

Any exploitation that results from greed is morally reprehensible. One cannot be guided only, as we mentioned earlier, by the principle of the free market, the protection of competition or the rule of efficient action. In relations between people, and between people and institutions (which are, after all, also run by people), the most important aspect is always the moral dimension, which derives from a sense of respect for the human person and for human rights.⁷⁵ According to Pope Francis, at the root of all economic and financial crises is a conception of life that places profit first, and not the person. Therefore, human dignity, ethics and solidarity must always be at the centre of economic policies. Public institutions should also fight against what promotes the practice of usury, such as gambling.⁷⁶

The Holy Father Francis is trying to convince us of a certain, limited optimism, and in any case he is giving us tips on how to exercise moderation so as not to come into contact with this financial leprosy: “[Usury] can be prevented by educating in a sober lifestyle, able to distinguish between the superfluous and the necessary, and which promotes responsibility in not assuming debts to obtain things that could be renounced. It is important to restore the virtue of poverty and sacrifice: of poverty, so as not to become slaves to commodities, and sacrifice, because in life you cannot receive everything. It is necessary to form a mentality based on legality and honesty, in individuals and in institutions.”⁷⁷

Public authorities, and especially those who supervise the banking system, should protect citizens and especially families from the scourge of usury. There are organisations and institutions that help victims of usury and gambling. They restore their confidence and help to lift them out of poverty. They also encourage public institutions to implement appropriate assistance policies. For the users themselves, on the other hand, they are an appeal to come to their senses so that they understand that it is not acceptable to kill a brother for money.⁷⁸ Pope Francis praises such activity: “The people you have helped come out of usury can testify that

⁷⁴ FRANCIS: *Papież o walce z lichwą i hazardem: państwo powinno chronić obywateli*. In: <https://opoka.news/papiez-o-walce-z-lichwa-i-hazardem-panstwo-powinno-chronic-obywateli> (13.12.2020).

⁷⁵ GUILLOIS, A.: *Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej*, op.cit., p. 145.

⁷⁶ FRANCIS: *Papież o walce z lichwą i hazardem: państwo powinno chronić obywateli*. In: <https://opoka.news/papiez-o-walce-z-lichwa-i-hazardem-panstwo-powinno-chronic-obywateli> (13.12.2020).

⁷⁷ FRANCIS: *Papież o walce z lichwą i hazardem: państwo powinno chronić obywateli*. In: <https://opoka.news/papiez-o-walce-z-lichwa-i-hazardem-panstwo-powinno-chronic-obywateli> (13.12.2020).

⁷⁸ FRANCIS: *Papież o walce z lichwą i hazardem: państwo powinno chronić obywateli*. In: <https://opoka.news/papiez-o-walce-z-lichwa-i-hazardem-panstwo-powinno-chronic-obywateli> (13.12.2020).

the darkness of the tunnel they have passed through is dense and distressing, but there is also a stronger light that illuminates and gives consolation. For the poor, the indebted, businesses in difficulty, may you be a point of reference for hope. Continue your service with perseverance and courage: it is a valuable leaven for all society. The victims of usury and gambling know this well, and have come here with their representation. I greet them and encourage them, because I know they have undertaken a new journey with God's help, and with the solidarity of many brethren. Transmit your courage to the people who are still inside that tunnel, describing your experience, showing that you can leave usury and gambling behind."⁷⁹

Undoubtedly, today there is an urgent need to shape a new economic humanism and to put an end to the economy of exclusion and injustice, which kills and in which people are no longer persons, but instruments of a logic of rejection that creates great inequalities. Practice shows that, in the name of building a space of security and justice, the financial supervision of the market is necessary, certain standards must be respected. Nevertheless, there is always a risk of exploitation and a danger that must not be concealed from clients. Lenders must pay attention to the fairness of returns on the money they lend.

After the Second World War, convertible money was replaced by fiat money (from Latin *fides* – 'faith'; money based on trust). The presence of central banks and the fractional reserve enables governments today to create loans *ex nihilo* without relying on previous savings. It turns out that debt-based financial strategies are more attractive than savings-based strategies. Banks return money deposits with less purchasing power of money, resulting in a great number of people suffering losses. This is a form of fiscal exploitation involving actions that seek to exploit ignorance in order to extort economic benefits from someone. Such activity should be banned. Governments, whose job it is to protect the private property of their citizens, are engaged in usury activities which they themselves legally prohibit. The canonical prohibition of interest in the past and the condoning of modern banking are the result of a lack of proper economic knowledge.

Summary

The issue of usury has been present in the Church's teaching throughout history. It has its source in biblical and patristic teaching. This issue is also raised in the teaching of the Councils and popes. It also appears in the teaching of St. Thomas Aquinas and other medieval theologians, as well as in the scientific works of contemporary theologians.

The Church in its teaching upholds in full the absolute prohibition of interest on money lending, but does not condemn the legitimate income from money if there were external factors justifying the collection of interest as compensation. In this way, the Church demonstrates an understanding of the needs of economic life and does not impede its development, but also leaves open a framework for theoretical discussion.

⁷⁹ FRANCIS: *Papież o walce z lichwą i hazardem: państwo powinno chronić obywateli*. In: <https://opoka.news/papiez-o-walce-z-lichwa-i-hazardem-panstwo-powinno-chronic-obywateli> (13.12.2020).

The Church continues to take a negative view of all forms of economic abuse. Benedict XVI, in his *Encyclical Letter Caritas In Veritate*, postulates the creation of Mercy Banks to protect the most vulnerable from usury and despair. In the same spirit Pope Francis teaches today. It is also necessary for experts in Catholic social teaching to keep a close eye on international and national legal systems in order to safeguard societies from the possibility of large-scale usurious practices carried out without any moral scruples.

The relevance of usury today comes down to exploiting a consumer's difficult financial situation and imposing exorbitantly high loan costs. While it once simply meant lending at any interest rate, today this phenomenon manifests itself in modern forms and raises legal controversy. Lending companies often circumvent interest limits by imposing astronomical commissions, preparation fees, insurance, and the cost of additional services (e.g., consulting), which drastically increase the actual cost of the loan. With tightening regulations, the problem of off-the-books loans is growing, where institutions demand disproportionately high collateral (e.g., property repossession).

As you can see, the economic market requires constant oversight, and protection against usury is the subject of a constant debate between consumer protection and the risk of pushing indebted individuals into the shadow economy. Therefore, addressing the issue of usury is now absolutely crucial, given the protection of consumers from financial exploitation and the dynamic development of digital lending markets. This problem has become a social and legal challenge, and combating it requires continuous adjustments to regulations and education.

BIBLIOGRAPHY:

- Acta synodalia ann. 50 – 381. Ed. by A. Baron, H. Pietras. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2006, vol. I.
- AQUINAS, T.: *Summa Theologiae*. II-II, q. 78, a. 1.
- BARON, A. – PIETRAS, H. (eds.): *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2003, vol. II.
- BARON, A. – PIETRAS, H. (eds.): *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2004, vol. IV/1.
- BENEDICT XIV.: *Vix Pervenit*. Vatican : Catholic Library, 1798.
- BENEDICT XVI.: Address of His Holiness Benedict XVI on the Occasion of Christmas Greetings to the Roman Curia, 22 December 2011. *L'Osservatore Romano* (Polish edition), 2012, 33(2), p. 24.
- BENEDICT XVI.: *Caritas in Veritate*. Vatican, 2009.
- BORUTKA, T.: *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*. Kraków, 1994.
- Catechism of the Catholic Church*. Poznań : Pallottinum, 1994.
- Compendium of the Catechism of the Catholic Church*. In: <http://mbszkaplerzna.pl/images/chm/kompendium.pdf> (access: 15.12.2020).
- Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Kielce : Jedność, 2005.
- Council of Lyon. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (eds.): *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków : Wydawnictwo WAM, vol. II.
- Council of Vienne. Decree 29. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (eds.): *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków : Wydawnictwo WAM, vol. II.
- CZAJKOWSKI, J.: *Człowiek w nauce Jana Pawła II*. Rome, 1983.
- CZUMA, Ł.: Lichwa. In: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2004, vol. X, col. 999.

- Decree on the Apostolate of the Laity. In: *Second Vatican Council. Constitutions, Decrees, Declarations*. Poznań : Pallottinum, 1968.
- DRĄCZKOWSKI, F.: *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.
- EWERTOWSKI, S.: Lichwa, potępiana forma chciwości. *Studia Elbląskie*, 2012, vol. 13, pp. 363 – 380.
- FRANCIS: *Papież o walce z lichwą i hazardem: państwo powinno chronić obywateli*. In: <https://opoka.news/papiez-o-walce-z-lichwa-i-hazardem-panstwo-powinno-chronic-obywateli> (access: 13.12.2020).
- GILSON, E.: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1988.
- GOCKO, J.: Lichwa. In: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2004, vol. X, cols. 997 – 998.
- GUILLOIS, A.: *Wykład historyczny, dogmatyczny, moralny, liturgiczny i kanoniczny wiary katolickiej. Dzieło ofiarowane Ojcu Świętemu Piusowi IX*. Wilno, 1863.
- JOHN PAUL II.: *Centesimus Annus. Encyclical Letter on the Hundredth Anniversary of Rerum Novarum*. Vatican, 1991.
- JOHN PAUL II.: *Dives in misericordia. Encyclical Letter*. Vatican, 1980.
- JOHN PAUL II.: Psalm 15 – człowiek sprawiedliwy. General Audience, 4 February 2004. In: <http://opoka.org.pl> (access: 12.04.2020).
- JOHN PAUL II.: *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej. Etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego* (27 December 1986). In: RADWAN, M. (ed.): *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Rome – Lublin, 1996, pp. 235 – 257.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań : Pallottinum, 1994.
- KIETLIŃSKI, K.: Moralna ocena procentów, odsetek i lichwy w działalności gospodarczej. *Edukacja i Prawo*, 2006. In: <https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/EiP/article/viewFile/EiP.2006.009/578> (access: 15.12.2020).
- Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce : Wydawnictwo Jedność, 2005.
- KRASICKI, I.: *Satyry i listy*. Introduction by J. T. Pokrzywniak, text compilation and commentary by Z. Goliński. Wrocław : Ossolineum, 1988.
- Lateran Council II. Canon 13. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (eds.): *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2003, vol. II.
- Lateran Council III. Constitution II/26 – 27. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (eds.): *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków : Wydawnictwo WAM, vol. II.
- Lateran Council IV. Canons 25, 66 – 68, 67. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (eds.): *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków : Wydawnictwo WAM, vol. II.
- Lateran Council V. Session X. Reform of the Credit Organisations. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (eds.): *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków : Wydawnictwo WAM, vol. IV/1.
- LE GOFF, J.: *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*. Trans. H. Zaremska. Gdańsk : Marabut, 1995.
- Lichwa. In: *Wielka Encyklopedia PWN*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965.
- MAJKA, J.: Encyklika *Vix Pervenit* i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie. *Roczniki Filozoficzne*, 1968, vol. 16, no. 2, pp. 35 – 52.
- MAJKA, J.: Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki *Dives in Misericordia*. In: *Dives in Misericordia. Tekst i komentarz*. Kraków, 1981.
- McLAUGHLIN, T. P.: The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries). *Mediaeval Studies*, 1929, vol. 1; 1940, vol. 2.
- PIUS XI.: *Quadragesimo Anno*. Vatican, 1931.
- POMERANZ, M.: *Lichwa*. Kraków, 1938.
- PIEPER, J.: *O sprawiedliwości*. Trans. A. Czułowski. Londyn, 1967.
- SALWOWSKI, M.: *Czym naprawdę jest lichwa?* In: <https://www.fronda.pl/blogi/miroslaw-salwowski/czym-jest-lichwa,38951.html> (access: 10.12.2020).
- SKRZYDLEWSKI, B. W.: *Istota lichwy według św. Tomasza z Akwinu*.
- SKRZYDLEWSKI, B. W.: Przykład argumentacji św. Tomasza z Akwinu w dziedzinie etyki szczegółowej. Argumenty przeciw pobieraniu wynagrodzenia z tytułu pożyczki. *Roczniki Filozoficzne*, 1965, vol. 13, pp. 51 – 66.

- STRZESZEWSKI, Cz.: Miłość jako zasada życia społeczno-politycznego. *Chrześcijanin w Świecie*, 1986, vol. 18, pp. 127 – 138.
- WEISHEIPL, J. A.: *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*. Trans. Cz. Wesołowski. Poznań, 1985.
- WOJCIESZAK, M.: Lichwa i sprawy majątkowe chrześcijan w świetle postanowień zachodniorzymskich zgromadzeń biskupich IV i V wieku. *Argumenta Historica*, 2016, no. 3, pp. 124 – 137.
- WORONOWSKI, J.: *Funkcja czynnej miłości Kościoła*. Łomża, 1977.
- WYSZYŃSKI, S.: *Kromka chleba*. Rzym, 1974.

Ohrozenia homílie

Threats to the Homily

LUBOMÍR PETRÍK

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9763-1228>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The scientific study titled Threats to the Homily is based on the current situation in the proclamation of the homily, which finds itself facing multiple dangers that pose a risk to it. The aim of the study is to point out the current risks threatening homiletic activity and to offer arguments that clearly identify the danger of these threatening factors, as well as solutions on how to eliminate and prevent them – thus helping to understand the essence of the homily and protect it from negative influences, so that the proclamation of the homily maintains its vital freshness, kerygmatic dynamism, and liturgical continuity both now and in the future. In this way, the study aims to contribute to a clearer definition of the term homily. The author used the comparative method, the method of content analysis and synthesis, the translation method, as well as the methods of theological sciences *auditus fidei* and *intellectus fidei*. Despite the supreme position of the homily, based on the analyzed threats, the study revealed the fragile and vulnerable position of the homily today. Despite being the fullest and oldest form of preaching, it needs to be protected from a misunderstanding of its essence. The greatest danger is the misunderstanding of the homily by priests – preachers. In the study, the author drew upon the teaching of the Catholic Church on the homily and the teachings of renowned domestic and foreign authors, thereby offering arguments for its proper understanding and starting points for the elimination of its threats. The results of the study pointed to a clear definition of the homily among other forms of preaching and presented arguments for its protection against negative influences, which the author specified as the loss of kerygma, moralizing, the absence of the preacher's spiritual life, abstractness, the inappropriate use of didactic aids, and the inappropriate length of the homily. In addition, the study indicated that there are further threats to the homily that will need to be addressed in a separate study.*

Keywords: *Homily. Threats to the homily. Loss of kerygma. Moralizing. Absence of spiritual life. Abstractness. Didactic aids. Length of the homily.*

Úvod

Téma tohto príspevku môže pôsobiť negatívne. Chceme však poukázať na niektoré ohrozenia a napomôcť tak k jasnejšiemu vymedzeniu pojmu homília. Liturgisti by vedeli uviesť mnoho ohrození liturgických slávení, dogmatickí teológovia mnoho ohrození pravovernosti, morálni teológovia ohrozenia morálnych princípov a morálnosti života, spirituálni teológovia vedia o ohrozeniach duchovného života a pod.

Ak v akejkoľvek oblasti jasne pomenujeme a vyšpecifikujeme nebezpečenstvá, ktoré hrozia, tým viac sa môžeme pred nimi zabezpečiť a chrániť. Ide nielen o vymenovanie rizikových faktorov, ale aj o hľadanie účinných prostriedkov, resp. argumentov na ich elimináciu. Nie je možné uviesť všetky riziká, venujeme sa preto šiestim, ktoré sme vyhodnotili ako základné resp. vnútorné a ako prvé z viacerých a v bežnej homiletickej činnosti najvýraznejšie.

Štúdiá vychádza z vedeckej školy, ktorú dlhodobo rozvíjame v oblasti homiletiky na Katedre systematickej teológie Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, a týka sa hlavne kerygmatického rozmeru ohlasovania. Je súčasťou jednotlivých častí homiletiky – základnej, formálnej, materiálnej a praktickej. Prínos štúdie spočíva v zdôraznení konkrétnych rizík, ktoré homíliu v súčasnosti ohrozujú a v ponuke argumentov a riešení na ich elimináciu. Jej význam sa zvyšuje, keď si uvedomíme, že v súčasnej digitálnej dobe pribúdajú nové riziká, ktoré kedysi neexistovali. Obavy v homiletickom kontexte vzbudzuje napr. aj synodálna cesta v Nemecku.

V roku 2024 vyšla v zborníku *Homília „Chlieb náš každodenný“* vedecká štúdiá od prof. Mariana Šurába *Tri ohrozenia homílie*,² v ktorej sa venuje podobnej téme, akú predkladáme v našej vedeckej štúdií. Podobne sa venuje niektorým ohrozeniam homílie vo svojej monografii *Homiliae gaudium*.³ Možno konštatovať, že aj v inej homiletickej literatúre, vo vedeckých štúdiách, v monografiách a hlavne v učebniciach homiletiky doma a v zahraničí sa možno stretnúť s určitým pohľadom na to, čo ohrozuje homiletické ohlasovanie, ale ide skôr o implicitné vyjadrenie týchto rizík. Napr. z domácich homiletických publikácií spomenieme aspoň tie, ktoré sú v študijnom odbore Teológia a Katolícka teológia najčastejšie citované, ako napr. *Kňaz rétor* od Ľubomíra Stančeka⁴, *Homiletika I. – II. základná a materiál* od Jozefa Vrabľeca a Antona Fabiana,⁵ či *Homiletika. Homiletika základná a materiál* od Jozefa Vrabľeca.⁶ Zo zahraničných napr. *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi) diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II.* od Leszeka Szewczyka⁷ alebo *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym* od toho istého autora,⁸ či *Homiletické trivium* od Maxa Kašparů.⁹ Z geograficky vzdialenejších autorov je to napr. Gregory Heille a jeho publikácia: *The Preaching of Pope Francis: Missionary Discipleship and the Ministry of the Word*.¹⁰

¹ PETRÍK, Ľ. (ed.): *Homília „Chlieb náš každodenný“*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2024, 165 s.

² ŠURÁB, M.: *Tri ohrozenia homílie*. In: PETRÍK, Ľ. (ed.): *Homília „Chlieb náš každodenný“*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2024, s. 7 – 18, 165 s.

³ ŠURÁB, M.: *Radosť z homílie – Homiliae gaudium. Povzbudenie pápeža Františka kazateľom*. Nitra : Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, 286 s.

⁴ STANČEK, Ľ.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojačáka, 2001, 302 s.

⁵ VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiál*. Trnava : SSV, 2001, 433 s.

⁶ VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiál*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.

⁷ SZEWCZYK, L.: *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*. In: MALINA, A.: *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, Nr 48. Katowice : Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Księgarnia św. Jacka, 2009, 392 s.

⁸ SZEWCZYK, L.: *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019, 326 s.

⁹ KAŠPARŮ, M.: *Homiletické trivium*. Olomouc : Matice cyrilometodějská s.r.o., 2001, 119 s.

¹⁰ HEILLE, G.: *The Preaching of Pope Francis: Missionary Discipleship and the Ministry of the Word*. Collegeville (Minnesota) : Liturgical Press, 2015, 96 s.

Vychádzame predovšetkým zo Svätého písma a z dokumentov Magistéria Cirkvi. Napr. explicitne sa homílii a teda aj jej ohrozeniam venuje pápež František vo svojom programovom dokumente *Evangelii gaudium*¹¹ alebo dokument Kongregácie pre Boží kult a disciplínu sviatostí *Homiletické direktórium*.¹²

V štúdiu využívame komparatívnu metódu, metódu obsahovej analýzy a syntézy, metódu prekladu, ako aj metódy teologických vied *auditus fidei* a *intellectus fidei*. Naším cieľom je poukázať na aktuálne riziká ohrozujúce homiletickú činnosť a ponúknuť argumenty, ktoré jasne pomenujú nebezpečnosť týchto ohrozujúcich faktorov, ale aj riešenia, ako im predchádzať, aby si ohlasovanie homílie v súčasnosti a do budúcnosti zachovalo svoju životnú sviežosť, kerygmatickú dynamickosť a liturgickú kontinuitu.

Strata kerygmy

Dekadentné obdobia v dejinách kazateľstva sa vždy spájajú predovšetkým so stratou kerygmatického ohlasovania. U kazateľov aj v súčasnosti často dochádza ku klamlivému presvedčeniu, že kerygma sa týka, resp. je súčasťou iba prvého ohlasovania napr. v misijných kázňach, resp., keď misionári ohlasujú evanjelium v misiách *ad gentes* a v nevereckom prostredí, nie však v liturgickej homílii pre zhromaždenú Cirkev, ktorá slávi sväté tajomstvá. Ide o veľké nedorozumenie, pretože vychádza z nepravdivého alebo minimálne zo zavádzajúceho postulátu, že v chráme sú už všetci veriaci. Veď viera je stále sa stávajúca, „každý deň má dosť svojho trápenia“ (Mt 6, 34), ktoré vplýva aj na vieru. Ako má človek žijúci v tomto svete, v ktorom je neustále atakovaná jeho viera, vždy znova, keď v jeho živote prichádzajú nové situácie, v ktorých stráca vieru, nanovo uveriť, keď mu kňaz namiesto homílie ponúkne rôzne filozoficko-historicko-spoločenské témy, ale neohlási mu kerygmu Ježiša Krista? „Ale ako budú vzývať toho, v ktorého neuverili? A ako uveria v toho, o ktorom nepočuli? A ako počujú bez kazateľa?“ (Rim 10, 14) „Teda viera je z hlásania a hlásanie skrze Kristovo slovo.“ (Rim 10, 17) V slovenskom vydaní *Nového zákona s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*¹³ je táto taká závažná veta preložená ešte výstižnejšie: „Viera sa teda rodí z počúvania a počúvanie z Kristovho slova.“ Veď homília ako integrálna súčasť liturgického slávenia je vždy pozvaním k jednote s Ježišom Kristom. Kerygma je ohlasenie radostnej zvesti, teda Ježiša Krista, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych. Preto je doslova tragédiou, keď kazateľ v homílii v podstate ani nespomenie „meno, ktoré je nad každé iné meno, aby sa na meno Ježiš zohlo každé koleno v nebi, na zemi i v podsvetí a aby každý jazyk vyznával: Ježiš Kristus je Pán!“ na slávu Boha Otca.“ (Fil 2, 9 – 11) Odkiaľ má potom Boží ľud čerpať život, ak mu kazateľ neohlási toho, ktorý jediný dáva život do akejkoľvek životnej situácie? Preto svätý Pavol píše: „my však ohlasujeme ukrižovaného Krista“. (1Kor 1, 23) Zároveň píše: „Ale ak nebol Kristus vzkriesený, potom je márne naše hlásanie a márna je

¹¹ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete. Trnava : SSV, 2014, 202 s.

¹² KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktórium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2017.

¹³ *Nový zákon s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2008.

aj vaša viera.“ (1Kor 15,14) Ako je možné v týchto Pavlových slovách, v tomto Božom slove nevidieť kerygmu.

V *Evangelii gaudium* pápež František uvádza, že „základnú úlohu má prvé ohlásenie, čiže ‚kerygma‘, ktorá musí stáť v centre evanjelizačného úsilia a každej snahy o cirkevnú obnovu.“ (*Evangelii gaudium*, 164) A pokračuje: „Keď hovoríme, že toto ohlasovanie je ‚prvé‘, neznamená to, že stojí na začiatku a potom sa naň zabudne alebo že je možné ho nahradiť inými obsahmi, ktoré ho prevyšujú. Je prvým v kvalitatívnom zmysle, pretože je hlavným ohlasovaním. [...] Preto aj kňaz, podobne ako Cirkev, evanjelizuje, a aby mohol evanjelizovať, musí si čoraz väčšmi uvedomovať, že aj on potrebuje byť ustavične evanjelizovaný.“ (*Evangelii gaudium*, 164) „Celá kresťanská formácia je predovšetkým prehĺbením kerygmy.“ (*Evangelii gaudium*, 165) V prvej encyklike Benedikta XVI. *Deus caritas est* je uvedené: „Najhlbšou podstatou Cirkvi sú jej tri úlohy: ohlasovanie Božieho slova (kerygma-martyria), vysluhovanie sviatostí (leiturgia), služba lásky (diakonia). Tieto úlohy sa navzájom podmieňujú a nemôžu byť od seba oddelené.“¹⁴ Ak ľudia ešte neprijali kerygmu, alebo podľa nej nežijú, potom ešte stále nie je čas na katechézu, aj keď niekedy môže mať homília katechetický ráz, napr. keď použijeme katechetickú didaskáliu,¹⁵ a podobne niekedy katechéza môže byť viac kerygmatická. „Katechéza znamená podrobnejšie vysvetlenie katolíckeho učenia. Ak som v prvej fáze neprijal kerygmu, druhá fáza nie je pre mňa ešte zaujímavá. [...] Homília znamená oveľa viac, než len podávať katechézu. [...] Katechéza vysvetľuje, čo je voda; zatiaľ čo kerygma vedie k prúdu živej vody. Skutočná homília kladie človeka k nohám Ježiša, ktorý uzdravuje a oslobodzuje.“¹⁶

Jozef Vrablec zdôrazňoval, že treba prísne rozlišovať medzi homíliou a kázňou. Zároveň takéto rozlíšenie zdôrazňuje nezastupiteľný význam kerygmy v homílii. Kerygma patrí k podstate homílie.¹⁷ Vychádzajúc zo štúdie Josepha Gelineaua *L'homélie, forme plénier de la prédication* ponúka stavbu jadra homílie, ktoré tvorí kerygma, didaskália, parakléza a mystagógia.¹⁸ Podľa Vrablega v homílii nikdy nesmie chýbať kerygmatický prvok, čiže radostná zvesť pre poslucháča, že Boh ho miluje. Skôr sa homília podľa neho obíde bez didaskálie, čiže bez náukového prvku. Tiež hovorí, že kerygma musí byť východiskom a svetlom pre paraklézu.¹⁹ Mnohí jeho študenti, terajší biskupi a kňazi potvrdia, že práve od neho prvýkrát v živote počuli slovo kerygma. Napriek tomu, že hovoril o kerygme jasne ako o podstat-

¹⁴ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2006, čl. 25.

¹⁵ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 36.

Porov. VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*. Bratislava : CMBF, 1990, s. 32.

¹⁶ VELLA, E.: *Oblečte si srdce Pastiera*. Bratislava : Per Immaculatam, 2011, s. 50 – 53.

¹⁷ Porov. VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*. Bratislava : 1990, s. 18 – 19.

¹⁸ Porov. VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*. Bratislava : 1990, s. 97.

¹⁹ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 38.

nej zložke homílie²⁰ a že didaskália, parakléza a mystagógia prehlbujú kerygmu,²¹ predsa možno konštatovať, že sme veľmi dobre neporozumeli tomuto jeho učeniu. Niektorí kazatelia dnes chápu kerygmu iba v noetickom zmysle, že je to jedna myšlienka, veta či udalosť, ktorú vyberáme z evanjelia a krátko ju na začiatku jadra homílie spomenieme, informujeme o nej poslucháčov. V ďalších častiach homílie sa už veľakrát kerygma stráca a na jej miesto nastupujú rôzne úvahy kazateľa, ľudská múdrosť namiesto Božej múdrosti.

Často veriaci, ktorí sú už začlenení do cirkevných spoločenstiev a očakávali by sme, že potrebujú katechézy, potrebujú v podstate skutočné obrátenie.²² Viera je dnes tak atakovaná, že veľakrát sa stráca, alebo sa preto ani nerozvinie z prirodzenej nábožnosti na živú vieru. Ako sa môže zrodiť živá viera? Neúnavným ohlasovaním kerygmy – bláznovstvom kerygmy. „Kerygmatické ohlasovanie smeruje k obráteniu a viere tých, čo prijali posolstvo spásy.“²³ Aj tieto slová poukazujú na kerygmu potrebnú aj po prvom ohlasovaní. Potom totiž prichádza na rad katechumenát, ktorý rozvíja kerygmu prostredníctvom homílií a katechéz. V bežnej pastoračnej praxi totiž je, resp. by mal byť život tých, ktorí boli pokrstení v detskom veku, akoby *katechumenátom po krste*, v ktorom tiež musí byť predkladaná kerygma (Porov. KKC, 1231)

Kňazi majú byť vo farnostiach plní evanjelizačnej horlivosti, ich identita musí byť misionárska. V tomto duchu ich pastoračná láska voči veriacim nabáda, aby – v jazyku dnešnej kultúry – ľudí vyzbrojili (t.j. aby ich nenechali bez kritickej schopnosti) voči indoktrinácii, „ktorá často prichádza zo škôl, z televízie, tlače, informačných sietí a často aj z univerzitných katedier, či zo sveta zábavy.“ Hlavný dôraz je nutné klásť na kerygmu. Treba, vhod či nevhod, presvedčivo a s evanjeliovou radosťou znovu zaviesť prvé ohlasovanie – kerygmatické ohlasovanie, či už v homíliách, počas svätých liturgií alebo iných evanjelizačných udalostí. Kdekoľvek nás Duch vedie a ponúka nám príležitosť, ktorú nemožno premárniť, treba ohlasovať kerygmu. Radostná a odvážna kerygma vedie k počúvaniu a k osobnému i spoločnému stretnutiu s Ježišom Kristom, ktoré je začiatkom cesty pravého učeníka.²⁴ „Pravá evanjelizácia nie je možná, bez otvoreného ohlasovania, že Ježiš je Pán, a bez primá-

²⁰ Porov. VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*. Bratislava : 1990, s. 18 – 19.

Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 38.

²¹ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 38, 48.

²² Porov. BISKUPSKÁ SYNODA: 13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody Nová evanjelizácia na odovzdávanie kresťanskej viery – *Lineamenta*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nova-evanjelizacia-na-odovzdavanie-krestanskej-viery-lineamenta>, čl. 19. (20.02.2026).

²³ KAROTEMPREL, S. a kol.: *Nasledovanie Krista v misiách. Príručka misiológie*. Trnava : SSV v spolupráci s Pápežskými misijnými dielami v Bratislave, 2000, s. 111.

²⁴ Porov. KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Misionárska identita kňaza v Cirkvi ako vnútorný rozmer vykonávania tria munera (Obežník)*. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/misionarska-identita-knaza-v-cirkvi-ako-vnutorny-rozmer-vykonavania-tria-munera>, III. Misijná evanjelizácia, čl. 2, 3 (19.02.2026).

tu „ohlasovania Ježiša Krista v každej evanjelizačnej činnosti“ [...] evanjelizácia ako radostné, trpezlivé a postupné ohlasovanie spásnej smrti i zmŕtvychvstania Ježiša Krista musí byť absolútnou prioritou.“ (*Evangelii gaudium*, 110)

Preto je nebezpečenstvom pre homíliu strata kerygmy, resp. jej spochybňovanie alebo nepochopenie. Nemožno súhlasiť s vyjadreniami typu, že homília nemá nanovo evanjelizovať veriacich. Opak je pravdou: musí ich vždy nanovo evanjelizovať.

Moralizovanie

Ďalším ohrozením homílie je moralizovanie. Táto skutočnosť úzko súvisí s kerygmou. Kazateľ dostáva svetlo do ohlasovania vtedy, keď už jasne spoznáva, čo je moralizovanie a že nesmie moralizovať. Dokiaľ moralizuje, nemá svetlo. Veľmi jasne môžeme odpoveď na otázku, čo je moralizovanie, vidieť v hlbokom texte Benedikta XVI. Vysvetľuje v ňom, že svätý Pavol napísal Korinťanom dva veľké listy, „a to najmä na stále aktuálnu teologickú dialektiku medzi indikatívom spásy a imperatívom etického zaangažovania. Na samom začiatku stojí radostná zvesť o milosti, ktorá prináša spásu. Pán nás predbieha a dáva nám svoje odpustenie, dáva nám svoju lásku, milosť, že môžeme byť kresťanmi, jeho bratmi a sestrami. Je to zvesť, ktorá naplňuje náš život radosťou a dodáva istotu nášmu konaniu. Pán nás vždy predchádza svojou dobrotou a Pánova dobrota je vždy väčšia než všetky naše hriechy. Musíme sa však usilovať konať v zhode s týmto darom, ktorý sme dostali, a na zvesť o spáse musíme odpovedať tým, že budeme s ochotou a odhodlaním kráčať po ceste obrátenia.“²⁵ Teda keď indikatív spásy je pred akýmkoľvek morálnym imperatívom, sme na dobrej ceste, ale keď morálny imperatív je pred indikatívom spásy, ide o moralizovanie.

Napriek jasnému učeniu Cirkvi a homiletikov, napr. Jozefa Vrableca, ešte aj dnes niektorí duchovní na Slovensku moralizujú.²⁶ Hlásajú imperatív etického zaangažovania pred indikatívom spásy. Veľa kazateľov kladie do popredia požiadavky a zákazy, a to až tak, že poslucháči potom nadobúdajú dojem, akoby Ježišovo posolstvo bolo iba o príkazoch a zákazoch. „Až na druhom alebo treťom mieste alebo dokonca až v poslednej vete kázne sa spomenie aj Božia ponuka spásy. Ale tá sa iba spomenie. Hoci práve o ňu by bol u poslucháčov najväčší záujem.“²⁷

Marian Šuráb v už spomínanej štúdii *Tri ohrozenia homílie* ako prvé uvádza práve moralizovanie a okrem iného píše: „Moralizujeme vtedy, keď sa nemôžeme dočkať, kedy začneme ľuďom vyčítať ich hriechy. Je rozdiel medzi moralizovaním a morálkou. Pri moralizovaní sa zabúda na Božie milosrdenstvo. Morálka klasifikuje skutky, ponecháva ľuďom slobodu, ale zároveň dáva priestor odpúšťajúcej milosrdnej láске Boha.“²⁸ Toto si potrebuje vziať k srdcu každý kazateľ.

²⁵ BENEDIKT XVI.: *Cirkevní Otcovia od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 10.

²⁶ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 143 – 144.

²⁷ VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 143.

²⁸ ŠURÁB, M.: *Tri ohrozenia homílie*. In: PETRÍK, L. (ed.): *Homília „Chlieb náš každodenný“*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2024, s. 9.

Absencia duchovného života kazateľa

Jozef Vrabec pripomína, že dobrým kazateľom bude skôr zbožný ako vysoko vzdelaný kňaz. To neznamená, že kňaz nemá byť vzdelaný a odborník v Božom slove, ale to, že vo vzťahu ku kazateľskej činnosti je nanajvýš potrebné, aby bol mužom modlitby. Nejde iba o to, aby sa modlil pred prípravou a počas prípravy homílie, ale aj o to, aby jeho duchovný život bol vzdialenou prípravou na homiletické ohlasovanie, pretože vzdialená príprava nie je len v zmysle časovom, ale aj v tom, že neustále zastrešuje prípravu homílie, podobne ako permanentné vzdelávanie sa kňaza. Teda vzdialená príprava je každodenná záležitosť, kým bezprostredná príprava je už práca na konkrétnej homílii. „Kazateľ má ako prvý pestovať hlbokú dôvernú znalosť Božieho slova. Nestačí mu poznať len jeho jazykový a exegetický aspekt, hoci aj ten je potrebný; k Božiemu slovu musí pristupovať s chápaním a modlitbou pripraveným srdcom, aby preniklo hlboko do jeho zmýšľania a cítenia a aby v ňom sformovalo novú myseľ“ (*Evangelii gaudium*, 149) „Príprava na kázeň je natoľko dôležitá, že je potrebné venovať jej dlhší čas štúdia, modlitby, zamyslenia a pastoračnej kreativity.“ (*Evangelii gaudium*, 145)

Obzvlášť dôležité je pre kazateľa každodenné rozjímanie. Nie nadarmo sa hovorí, že kňaz, ktorý rozjíma, nemá problém kázať. Ak rozjíma, nebude mu cudzie ani predkázňové rozjímanie, ktorého súčasťou môže byť napr. *lectio divina*, skrutácia Svätého písma či iné formy prebývania pod mocou Božieho slova. Tak jeho príprava na homíliu nebude iba záležitosťou intelektu, ale ešte viac záležitosťou srdca, aby sa jeho homília mohla stať rečou od srdca k srdcu, aby v nej mohol Boh viesť dialóg so svojím ľudom (Porov. *Evangelii gaudium*, 137). Nemenej dôležité je, aby sa kňaz každodenne modlil liturgiu hodín, Božie chvály, pretože táto modlitba ho bytostne spája so spoločenstvom univerzálnej Cirkvi. Veď Božie slovo potrebuje interpretovať vo viere a s vierou, v Cirkvi a pre Cirkev, teda v duchu Cirkvi. Nesmierne dôležité je, aby kazateľ bol v stave bez ťažkého hriechu, aby často prijímal sviatosť zmierenia a pokánia. Ide o to, aby nemal zaťažené srdce a bol disponovaný na počúvanie Božieho slova, pretože najprv on potrebuje ním byť oslovený, aby ho mohol ohlasovať Božiemu ľudu skúsenostne ako pravdivé slovo, ktorého moc sám bytostne poznáva a zakúsil interakciu medzi ním a svojím životom. Potom sa jeho ohlasovanie stane proklamáciou kerygmy.

Abstraktnosť homílie

Vážnym ohrozením homílie je jej abstraktnosť. „V súvisi s dôležitosťou Božieho slova vystupuje aj potreba zlepšiť kvalitu homílie. [...] Preto si vysvätení služobníci musia pozorne pripraviť homíliu, vychádzajúc z náležitého poznania Svätého písma. Vyhybajme sa všeobecným a abstraktným homíliám.“²⁹

Stále je aktuálne to, čo kazateľom hovorí Druhý vatikánsky koncil: „Kňazská kazateľská činnosť, v súčasných pomeroch neraz veľmi ťažká, nesmie vysvetľovať Božie slovo iba vo všeobecnosti a abstraktne, ale aby lepšie zaúčinkovala na mysle poslucháčov, má aplikovať večné pravdy evanjelia na konkrétne životné okolnosti.“

²⁹ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

(*Presbyterorum ordinis*, 4) V homílii teda ide o to, aby bol pre poslucháčov zrejmy vzťah evanjelia k ich životu, ide v nej o aktualizáciu kerygmy do života Božieho ľudu formou familiárneho rozhovoru, nie formou prednášky či vyučovania na hodine náboženstva.

Súčasní svetoví homiletici z katolíckeho i protestantského prostredia zdôrazňujú prepojenie homílie so životom jej poslucháčov. Napr. dominikán Gregory Heille pripomína, že ľuďom sa doslova páči, keď sa evanjelium, ktoré kážeme, dotýka ich každodenného života.³⁰ Nemôže sa im páčiť abstraktnosť, keď kňaz ohlasuje evanjelium odtrhnuto od ich života. Homília sa ma doslova páčiť, pretože vtedy je rečou od srdca k srdcu. Umocňuje to napr. aj protestantský homiletik Richard Lischer, podľa ktorého mnohých poslucháčov nudia alebo naopak zabávajú teologické módne výstrelky, ktoré sa menia rýchlejšie ako módne štýly alebo futbaloví tréneri. Vo svojom diele uvádza, že väčšina amerických učencov sa už nezaobera životnými skúsenosťami reálnych ľudí. Problém je podľa neho v tom, že veľa z toho, čo sa považuje za teológiu, nečerpá svoj život z evanjelia, a preto je úplne neschopné meniť životy. Je potrebné prejsť od doktríny ako predmetu skúmania k doktríne ako podmienke ľudskej existencie v Božej prítomnosti. Dokonca píše, že len kazateľ, ktorý je zakorenený v cirkevnom učení, môže slobodne riešiť životné problémy ľudí. Takýto kazateľ sa učí interpretovať ľudskú existenciu vo všetkých jej dimenziách ako dar od Boha. Potom sa kázanie, pretože je zakorenené v pravdách, ktoré sa dotýkajú ľudstva na jeho najhlbších úrovniach, ako je stvorenie, identita, láska, naplnenie, hriech, nádej, pokoj, odpustenie, stáva relevantným bez toho, aby stratilo svoju dušu.³¹

Do tohto kontextu vhodne zapadajú slová Ctirada Václava Pospíšila, ktorý zdôrazňuje, že teoretická teológia sa pestuje práve preto, aby sme dokázali lepšie popularizovať, katechizovať, ohlasovať. Lebo teológia bez ohlasovania je „mŕtva“.³² A ohlasovanie je vždy pre človeka, pre jeho život, ináč sa stráca jeho účinok.

V už spomínanej štúdii Marian Šuráb uvádza pri doktrinalizme: „Problém doktrinalizmu v homílii vzniká vtedy, keď sa zamení homília za teologickú prednášku alebo katechézu. Homília je súčasťou liturgie a tomu sa musí prispôbiť aj jej jazyk a obsah.“³³ Stojí za pripomenutie aj učenie pápeža Pavla VI. v *Evangelii nuntiandi*, kde sa venuje aj homílii, ktorá má „špeciálnu úlohu v evanjelizácii, a to do tej miery, v akej vyjadruje hlbokú vieru kazateľa a je preniknuté srdečnou láskou.“ Veriaci majú úžitok z homílie vtedy, keď je jej ohlasovanie „próste, jasné, priame a primerané a ak má hlboké korene v evanjeliom učení a verne podáva to, čo hovorí Učiteľský úrad Cirkvi, ak je oduševnené vyváženým apoštolským zápalom, ktorý získava svojou vlastnou povahou, a ak je presiaknuté nádejou. Táto je živou pôdou pre vieru a rodí sa z nej pokoj a jednota. Mnoho farností a iných komunit žije a vzrastá práve záslu-

³⁰ Porov. HEILLE, G.: *The Preaching of Pope Francis: Missionary Discipleship and the Ministry of the Word*. Collegeville (Minnesota) : Liturgical Press, 2015, s. 34.

³¹ Porov. LISCHER, R.: *A Theology of Preaching: The Dynamics of the Gospel*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, 2001, s. 3 – 4.

³² Porov. POSPÍŠIL, C. V.: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha : Krystal OP a Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 128, 130.

³³ ŠURÁB, M.: Tri ohrozenia homílie. In: PETŘÍK, L. (ed.): *Homília „Chlieb náš každodenný“*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2024, s. 13.

hou nedeľných homílií, ale len ak majú vlastnosti, ktoré sme práve uviedli.³⁴ Preto aj pápež František kazateľom pripomína, že v dôsledku toho, že homília je kázaním v rámci liturgického slávenia, musí byť stručná a vyhnúť sa tomu, aby pripomínala konferenciu alebo prednášku (Porov. *Evangelii gaudium*, 138).

Nevhodné používanie didaktických pomôcok

V homílii neexperimentujeme, jej interaktívna rovina nespočíva v používaní didaktických pomôcok alebo fyzických, či elektronických prezentácií, alebo v reálnom dialógu, ale vo využívaní rôznych rečníckych figúr, hlavne prostriedkov virtuálneho dialógu a figúr názornosti, ako aj v spôsobe ohlasovania, ktorý prebieha v odbornom praktickom rečníckom štýle, teda nie vo vedeckom, ale v populárnom. Hovoríme „odborné“ veci, ale skúsenostne, zážitkovo, nie vedecky pomocou definícií či sentencií.

Používanie didaktických pomôcok neohrozuje ani tak kerygmatickosť homílie, ako skôr jej liturgický kontext, pretože „to, čo homíliu odlišuje od iných foriem hlásania, je liturgický kontext“.³⁵ Homília nie je katechéza, ktorá využíva didaktické pomôcky, ale je Božím slovom ohláseným v liturgickom slávení. Nemôže byť „zábavným divadlom, nezodpovedá logike mediálnych vstupov, ale musí dať zápal a zmysel sláveniu. Je to zvláštny žáner, pretože je kázaním v rámci liturgického slávenia. [...] Ak sa kázanie uskutočňuje v kontexte liturgie, stáva sa súčasťou obety ponúkanej Otcovi a zároveň sprostredkovaním milosti, ktorú Kristus rozdáva v rámci slávenia. Ten istý kontext si vyžaduje, aby kázanie nasmerovalo celé zhromaždenie, ako aj samotného kazateľa na spoločenstvo s Kristom v Eucharistii, ktoré mení život.“ (*Evangelii gaudium*, 138)

Predsa však existujú určité výnimky pri slávení svätej omše za účasti detí, na ktorých „môže byť užitočné aj používanie obrazov a výkresov, ktoré pripravili samy deti, napríklad na ilustrovanie homílie, vizuálne vyjadrenie úmyslov všeobecnej modlitby, vzbudenie rozjímania.“³⁶ Ďalej sa napr. uvádza: „Vo všetkých omšiach pre deti má veľkú dôležitosť homília, ktorou sa vysvetľuje Božie slovo. Homília určená deťom môže prejsť do dialógu s nimi, ak sa neukáže účelnejšie, aby potichu počúvali.“³⁷

V Inštrukcii *Redemptionis sacramentum* sa ponúka väčší priestor primeranej slobode, ktorá spočíva v tom, že každé slávenie, zachovajúc liturgické predpisy, možno prispôbiť potrebám zúčastnených, ich chápaniu, príprave ducha a povahe. Týka sa to aj prednesu homílie. „Treba si však uvedomiť, že sila liturgických úkonov nespočíva v častej zmene v obradoch, ale v hlbšom chápaní Božieho slova a tajom-

34 PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Posynodálna apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete* (08.12.1975). Trnava : SSV, 1999, čl. 43.

35 KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktórium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2017, čl. 11.

36 SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA: *Slávenie svätej omše za účasti detí*. Martin : Vydavateľstvo Osveta, š. p., 1992, čl. 36.

37 SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA: *Slávenie svätej omše za účasti detí*. Martin : Vydavateľstvo Osveta, š. p., 1992, čl. 48.

stva, ktoré sa slávi.“³⁸ Tu treba poznamenať, že byzantská liturgia je ešte citlivejšia na akékoľvek zásahy, ktoré by ju chceli „zmodernizovať“ alebo nejako prispôsobovať okolnostiam nad rámec ducha liturgie.

V týchto textoch z dokumentov Cirkvi, ktoré sa týkajú predovšetkým latinskej liturgie – pre východnú liturgiu môžu slúžiť ako určitá analógia – vidíme, že je možné, hlavne s ohľadom na deti, použiť pri liturgických sláveniach určité didaktické pomôcky a vysvetlenia. „Treba však dať pozor, aby také slávenia nenadobudli príliš didaktický charakter.“³⁹ Nemožno to však zneužívať na teatrálny výstup, ktoré by narušali posvätnosť liturgie, ale iba ako pomoc deťom nastrážiť sluch a otvoriť srdce pre Božie slovo. Napr. bolo by prípadne možné takto začať homíliu na liturgii s účasťou detí, teda začať reálnym dialógom a potom pokračovať v homílii vo forme virtuálneho dialógu, prípadne využiť nejakú vhodnú pomôcku v antropologickej indukcii, nie však počas celej homílie pracovať s pomôckami. Nemožno zabúdať aj na to, že práve deti majú veľkú schopnosť predstavivosti, a preto je ich možné zaujať aj pekným, naratívny rozprávaním, veď ako rady deti počúvajú rozprávky a príbehy. Dobrý kazateľ využije túto ich schopnosť pri homiletickom ohlasovaní. Kazateľ musí dbať aj na to, že viera sa rodí z počúvania a tiež na to, že nie je režisérom slávenia, jeho pánom, ale služobníkom.

Nikdy sa nedá „presne určiť, či si dieťa odnesie z kostola len pocit, že kazateľ sa s nimi pekne hral a pekne rozprával, alebo aj niečo hlbšie [...] Aj keď Ježiš chce, aby sme sa podobali na deti, zaiste nemyslí na takýto typ infantilnosti. [...] Aj s dialogickou homíliou treba pracovať opatrne.“⁴⁰ Preto nebezpečenstvo používania didaktických pomôcok či akýchsi rekvizít v homílii hrozí vtedy, keď kazateľ neodhadne vhodnosť a mieru ich použitia a keď aj prípadné využitie didaktickej pomôcky na začiatku homílie na liturgii s účasťou detí vyznie skôr infantilne, ako účelne a exhortatívne.

Neprimeraná dĺžka homílie

Ján Pavol II. učil, že homília „nesmie byť prídlhá, ani veľmi krátka.“⁴¹ Benedikt XVI.: „Treba sa vyhýbať rozvlácnym a abstraktným homíliám, ktoré zatievajú jednoduchosť Božieho slova, ako aj zbytočným odbočeniami, ktoré upriamujú pozornosť skôr na kazateľa ako na jadro evanjeliového posolstva.“⁴² Pápež František o dĺžke homílie napísal, že „musí byť stručná a vyhnúť sa tomu, aby pripomínala konferen-

³⁸ KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Inštrukciu Redemptionis sacramentum (Sviatosť vykúpenia). Usmernenie, na čo dbať a čomu sa vyhýbať vo vzťahu k najsvätejšej Eucharistii*. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/redemptionis-sacramentum>, 2004, čl. 39. (22.02.2026).

³⁹ SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA: *Slávenie svätej omše za účasti detí*. Martin : Vydavateľstvo Osveta, š. p., 1992, čl. 13.

⁴⁰ ŠURÁB, M.: *Radosť z homílie – Homiliae gaudium. Povzbudenie pápeža Františka kazateľom*. Nitra : Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, s. 71.

⁴¹ JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae. Apoštolská exhortácia o katechéze v našej dobe*. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/catechesi-tradendae>, čl. 48, (15.02.2026).

⁴² BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011, čl. 59.

ciu alebo prednášku. Kazateľ môže byť schopný udržať pozornosť publika aj hodinu, ale v takom prípade sa jeho slová stanú dôležitejšími ako slávenie viery. Ak sa homília príliš predlžuje, ohrozuje dve vlastnosti liturgického slávania: harmóniu medzi jeho jednotlivými časťami a jeho rytmus.“ Kvôli liturgickému kontextu „je potrebné, aby slovo kazateľa nezaberalo príliš veľa miesta a Pán mohol zažiariť viac než jeho služobník.“⁴³ Pápež František hovoril tiež maximálne o pätnástich minútach, ale napr. v katechéze na generálnej audiencii 4. decembra 2024 už hovoril o dĺžke homílie 8 až 10 minút. Keď mal homíliu na svätej liturgii v Prešove 14. septembra 2021, kázal 13 minút. Z toho všetkého je evidentné, že čas homílie sa v tejto uponáhľanej dobe musí prirodzene a primerane skracovať. Teda dnes sa v rozmedzí 7 – 15 minút pohybujeme bližšie k dolnej hranici.

14. júna 2007, počas *Ad limina apostolorum*, biskupi zo Slovenska navštívili vo Vatikáne aj Kongregáciu pre Boží kult a disciplínu sviatostí. Jej prefektom bol v tom čase kardinál Francis Arinze, ktorý okrem iného už vtedy zdôraznil potrebu a význam kvalitnej homílie, ktorá by však podľa neho mala trvať okolo 10 minút a nie viac.⁴⁴

Jozef Vrablec učil, že čo sa týka dĺžky nedeľnej homílie, ideálna je 10 až 15 minút. Zdôvodňoval to pozornosťou poslucháča, ktorá svoje *apogeum* dosahuje oveľa skôr ako kedysi a aj upadá rýchlejšie ako voľakedy. Spomínal aj to, že mimo liturgie, napr. na biblických večierkoch a pod., môže exegéza trvať aj dlhšie.⁴⁵ Na inom mieste uvádza priamo 15 minút.⁴⁶ Lubomír Stanček píše: „Poslucháči veľmi ťažko prijímajú dlhú homíliu.“⁴⁷ Max Kašparů hovorí, že známy výrok W. Churchilla „Rečník má vyčerpať tému, nie poslucháčov“ má byť dostatočnou odpoveďou na otázku, ako dlho má kázeň trvať. Bežná doba, počas ktorej je súčasný poslucháč – unavený množstvom informácií a vyčerpaný životným zhonom – schopný udržať pozornosť, je podľa neho približne 15 až 20 minút. Záleží pritom na pútavosti obsahu a na spôsobe, akým kazateľ hovorí. Uvádza však aj výnimku v dĺžke napr. prímieho homílie, ktorá podľa neho môže trvať aj polhodinu. Ba podľa neho dokonca aj svadobná homília môže trvať dlhšie ako uvedených a odporúčaných 15 – 20 minút. Jeho zdôvodnenie je zaujímavé a zaiste s ním nebude každý súhlasiť, že svadobná udalosť je na čas veľkorysejšia.⁴⁸

Leszek Szewczyk na základe Prvej synody Katowickej diecézy tvrdí, že nedeľná a sviatočná homília by mala byť v rozmedzí 10 až 15 minút, avšak podľa jeho ziste-

⁴³ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014, čl. 138.

⁴⁴ Porov. KOVÁČIK, J. – HALKO, J. – GRADOŠ, J.: Slovenskí biskupi v Ríme. K apoštolským prahom. In: *Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícke biskupstvo a Petra, n. o., 2007, roč. 39, č. 16, s. 8 – 9.

⁴⁵ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 35. VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*. Bratislava : 1990, s. 15 – 17.

⁴⁶ VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, s. 115 – 116.

⁴⁷ STANČEK, L.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2001, s. 178.

⁴⁸ Porov. KAŠPARŮ, M.: *Homiletické trivium*. Olomouc : Matice cyrilometodějská s.r.o., 2001, s. 68, 69, 93.

ní väčšina kňazov káže ešte kratšie. Ako však uvádza ďalej, homílie na Vianoce alebo Veľkú noc, s ohľadom na veriacich, ktorí sa zriedkavo zúčastňujú svätých liturgií (misijná príležitosť), príležitostné homílie (odpustové, jubilejné, primičné a pod.), ako aj kázne misijné a na rekolekciách, môžu trvať do 30 minút.⁴⁹ Asi sa nad tým pozastavíme, pretože na prvý pohľad je tridsať minútová homília dnes prídlhá. Takáto dlhšia homília, ak vôbec ešte dnes obstojí, nech je teda výnimkou ako pravidlom.

Dĺžka homílií gréckokatolíckych kňazov na Slovensku je primeraná okolnostiam. Dotazník zrealizovaný v roku 2008 ukázal, že 60 kazateľov zo vzorky 100 kazateľov (teda 60%) má nedeľnú, resp. sviatočnú homíliu v rozmedzí od 7 do 15 minút. 18% má homíliu dlhšiu než 15 minút a 22% káže kratšie ako 7 minút.⁵⁰ V takom prípade si musíme položiť vážnu otázku, či v tak krátkom čase možno vypovedať všetky dôležité obsahové prvky, ktoré si nedeľná homília vyžaduje.⁵¹

Veľmi dôležité je, aby si kazateľ po každej stránke pripravil homíliu tak, aby bola svojim obsahom i prednesom pre poslucháčov nielen pútavá, ale aj poučná a predovšetkým kerygmatická, teda kristocentrická, aby bola radostnou zvestou spásy. Aby mala svoj jasný cieľ a tému. Ako skutočný problém sa však ukazuje homília, ktorá by bola dlhá a nezáživná. Potom naozaj platí ľudové osvedčené: radšej krátko a múdro. „Kto sa málo namáha pri príprave homílie, ten sa veľmi namáha, kedy ju ukončiť. [...] Otázka dĺžky homílie nie je len prísne časová, ale aj pocitová.“⁵² Napr. krátka, ale nepripravená homília môže pôsobiť dlho, kým dlhšia, ale inšpiratívna a seriózne pripravená, s hlbokými myšlienkami, ktoré dávajú život, môže naopak pôsobiť ako krátka, resp. primeraná. Dôležité je aj to, aby si kazateľ uvedomil okolnosti, v ktorých zaznie jeho homília, napr. nasledujúci program podujatia, napr. púte, počasie a iné skutočnosti, ktoré môžu ovplyvniť pozornosť poslucháčov. Aj tu sa ukazuje dôležitosť rozlišovania u kazateľa a potreba jeho hlbokého duchovného života ako aj zodpovednej prípravy na homíliu.

Záver

Keďže je ohrození homílie v súčasnosti veľa a tento formát neumožňuje neprimerane dlhú štúdiu, vybrali sme týchto šesť ohrození, ktoré vnímame skôr ako vnútorné, pretože ak ich kazateľ nepostrehne, niečo chýba, resp. sa vytratilo z jeho duchovnej a intelektuálnej formácie v oblasti ohlasovania. Učenie Cirkvi je jasné: „Vrcholom ohlasovania je homília, ktorá je aj dnes pre mnohých kresťanov hlav-

⁴⁹ Porov. SZEWCZYK, L.: Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne. In: MALINA, A.: *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, Nr 48. Katowice : Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Księgarnia św. Jacka, 2009, s. 250.

⁵⁰ Porov. NASTIŠIN, M.: *Súčasná kazateľská činnosť gréckokatolíckych kňazov na Slovensku ako súčasť novej evanjelizácie*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2008. Diplomová práca.

⁵¹ Porov. SZEWCZYK, L.: Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne. In: MALINA, A.: *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, Nr 48. Katowice : Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Księgarnia św. Jacka, 2009, s. 250.

⁵² ŠURÁB, M.: *Radosť z homílie – Homiliae gaudium. Povzbudenia pápeža Františka kazateľom*. Nitra : Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, s. 86.

ným momentom stretnutia s Božím slovom.⁵³ „Homília prekonáva každú katechézu, pretože je najvyšším momentom dialógu medzi Bohom a jeho ľudom, ktorý predchádza sviatostnému prijímaniu. Homília je pokračovaním v dialógu medzi Pánom a jeho ľudom.“ (*Evangelii gaudium*, 137) Napriek tomuto vrcholnému postaveniu homílie, na základe uvedených ohrození môžeme konštatovať, že jej postavenie je krehké a zraniteľné. Vidíme napr. oficiálne vyjadrenia pápežov, ktoré umocňujú toto konštatovanie. Práve preto, že homília je najplnšou a najstaršou formou kázne, potrebuje, aby bola chránená pred nepochopením jej podstaty. Je to poklad, ktorý Cirkev chráni pred mnohými vnútornými a vonkajšími ohrozeniami a rôznymi inými negatívnymi vplyvmi. Najväčším nebezpečenstvom je, ak by homílii nerozumeli samotní kňazi – kazatelia. V štúdiu sme poukázali na učenie Katolíckej cirkvi o homílii, a tak ponúkli argumenty pre jej správne poznanie a východiská pre elimináciu jej ohrození. Štúdiu nepriamo poukazuje na viaceré ďalšie ohrozenia, ktoré môžeme nazvať skôr vonkajšími, pretože súvisia s novými digitálnymi technológiami, s novými pragmatickými tendenciami v akademickom procese a v súčasných formách komunikácie, ktoré môžu akoby zvonku ohrozovať integritu homílie. Vidíme ako potrebné sa im venovať v samostatnej štúdii.

BIBLIOGRAPHY:

- BENEDIKT XVI.: *Cirkevní Otcovia od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, 230 s. ISBN 978-80-7141-658-6.
- BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2006, 64 s. ISBN 80-7162-594-9.
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, 128 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011, 168 s. ISBN 978-80-7162-868-2.
- BISKUPSKÁ SYNODA: *Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove*. In: *Edícia Dokumenty Svätej stolice*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2009, 30 s.; spolu 256 s. ISBN 978-80-7162-751-7.
- BISKUPSKÁ SYNODA: 13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody *Nová evanjelizácia na odovzdávanie kresťanskej viery – Lineamenta*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nova-evanjelizacia-na-odovzdavanie-krestanskej-viery-lineamenta>, (20.02.2026).
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV – Vojtech spol. s r. o., 2008, 848 s. ISBN 978-80-7162-738-8.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014, 202 s. ISBN 978-80-8161-044-8. 96 s.
- HEILLE, G.: *The Preaching of Pope Francis: Missionary Discipleship and the Ministry of the Word*. Collegeville (Minnesota) : Liturgical Press, 2015, 96 s. ISBN: 978-0-8146-4902-2. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/catechesi-tradendae>, (15.02.2026).
- JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae. Apoštolská exhortácia o katechéze v našej dobe*. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/catechesi-tradendae>, (15.02.2026).
- KAROTEMPREL, S. a kol.: *Nasledovanie Krista v misiách. Príručka misiológie*. Trnava : SSV v spolupráci s Pápežskými misijnými dielami v Bratislave, 2000, 300 s. ISBN 80-7162-313-X.
- KAŠPARŮ, M.: *Homiletické trivium*. Olomouc : Matice cyrilometodějská s. r. o., 2001, 119 s. ISBN 80-7266-078-0.

53 BISKUPSKÁ SYNODA: *Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2009, čl. 7.

- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II. apoštolskou konštitúciou *Fidei depositum* (11.10.1992), slovenský preklad, 5. vydanie – Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2007, 918 s. ISBN 978-80-7162-657-2.
- KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktórium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2017, 148 s. ISBN 978-80-8161-280-0.
- KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Inštrukciu Redemptionis sacramentum (Sviatosť vykúpenia). Usmernenie, na čo dbať a čomu sa vyhýbať vo vzťahu k najsvätejšej Eucharistii*. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/redemptionis-sacramentum>, 2004, (22.02.2026).
- KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Misionárska identita kňaza v Cirkvi ako vnútorný rozmer vykonávania tria munera (Obežník)*. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/misionarska-identita-knazov-v-cirkvi-ako-vnutorny-rozmer-vykonavania-tria-munera>, (19.02.2026).
- KOVÁČIK, J. – HALKO, J. – GRADOŠ, J.: Slovenskí biskupi v Ríme. K apoštolským prahom. In: *Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícke biskupstvo a Petra, n. o., 2007, roč. 39, č. 16, s. 8 – 9.
- LISCHER, R.: *A Theology of Preaching: The Dynamics of the Gospel*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, 2001, 116 s. ISBN 978-1-57910-659-1.
- NASTIŠIN, M.: *Súčasná kazateľská činnosť gréckokatolíckych kňazov na Slovensku ako súčasť novej evanjelizácie*. Diplomová práca. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2008, 81 s.
- Nový zákon s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, 487 s. ISBN 978-80-7141-625-8.
- PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Posynodálna apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete* (08.12.1975). Trnava : SSV, 1999, 120 s. ISBN 80-7162-266-4.
- PETRÍK, Ľ. (ed.): *Homília „Chlieb náš každodenný“*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2024, 165 s. ISBN 978-80-555-3412-1.
- POSPÍŠIL, C. V.: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teológii*. Praha : Krystal OP a Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005, 242 s. ISBN 80-85929-77-5 (Krystal OP), ISBN 80-7195-001-7 (Karmelitánské nakladatelství).
- SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA: *Slávenie svätej omše za účasti detí*. Martin : Vydavateľstvo Osve-
ta, š. p., 1992, 32 s. ISBN 80-217-0457-8.
- STANČEK, Ľ.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojta-
ššáka, 2001, 302 s. ISBN 80-7142-081-6.
- ŠURÁB, M.: *Radosť z homílie – Homiliae gaudium. Povzbudenie pápeža Františka kazateľom*. Nitra :
Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, 286 s. ISBN 978-80-89481-44-6.
- ŠURÁB, M.: *Tri ohrozenia homílie*. In: PETRÍK, Ľ. (ed.): *Homília „Chlieb náš každodenný“*. Prešov :
Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2024, s. 7 – 18, 165 s. ISBN 978-
80-555-3412-1.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : SSV, 1998, 2618 s. ISBN 80-7162-236-2.
- SZEWCZYK, L.: *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*. Katowice : Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego, 2019, 326 s. ISSN 0208-6336, ISBN 978-83-226-3617-6 (wersja drukowana),
ISBN 978-83-226-3618-3 (wersja elektroniczna).
- SZEWCZYK, L.: *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Waty-
kańskim II. Studium homiletyczne*. In: MALINA, A.: *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, Nr 48. Katowice : Wydział Teologiczny Uniwersytetu
Śląskiego, Księgarnia św. Jacka, 2009, 392 s. ISBN 97-83-7030-670-0. ISSN 1643-0131.
- VELLA, E.: *Oblečte si srdce Pastiera*. Per Immaculatam, 2011, 192 s. ISBN 978-80-970006-7-7.
- VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.
- VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky
na CMBF v Bratislave*. Bratislava : CMBF, 1990, 107 s.
- VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, 433 s. ISBN
80-7162-339-3.

Mystagogické prehĺbenie homiletickej paradigmy Mystagogical Deepening of the Homiletic Paradig

FRANTIŠEK TELVÁK

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9878-7618>

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach

Abstract: *The study examines contemporary homiletics in the context of the growing need for the renewal of preaching and proposes a mystagogically oriented model of the homily. The traditional didactic model, which is firmly established and theologically grounded within the Slovak context, constitutes an indispensable foundation for Christian proclamation. In the context of late modernity, however, this study proposes its further development through a stronger emphasis on the mystagogical dimension, which responds to the specific communicative needs of contemporary listeners. The crisis of the homily's effectiveness is therefore interpreted not as a deficiency of the theological content but rather as a weakening of the mystagogical, hermeneutical, and relational dimensions of preaching. The theoretical framework draws upon magisterial teaching, particularly Pope Francis' apostolic exhortation *Evangelii gaudium*, as well as the hermeneutical reflections of Paul Ricoeur, the homiletical theory of Thomas G. Long, and the psychological concepts of Jerome Bruner and Carl R. Rogers. On this foundation, the study systematically develops the concepts of mystagogy and the mystagogical method as key categories for the renewal of homiletics. These models methodologically complement and deepen the classical linear homiletic structure by introducing a cyclical process that more fully integrates the liturgical context with the personal experience of the believer. The aim is not to reject well-established homiletic structures but rather to develop them organically and deepen them mystagogically in continuity with the Slovak school of homiletics. Mystagogy is understood as the process of initiation into the mystery of faith through liturgical experience, while the mystagogical method is presented as a concrete pedagogical and pastoral approach that leads from the listener's existential experience to a deeper understanding and lived experience of the mystery being celebrated. Based on an interdisciplinary approach integrating insights from psychology, hermeneutics, and mystagogy, the author proposes two new models of homiletic structure: the M.A.P.A. model (Mystagogical Integration, Anthropological Entry Point, Pastoral Actualization, Actualized Word) and the O.K.R.U.H. model (Circumstances, Context of Human Experience, Reality of the Mystery, Event of Sacred Scripture, Historical Context). The study's principal contribution lies in offering an additional homiletic structure that understands preaching as a dynamic and transformative process leading from experience to mystery, and from mystery to the transformation of life.*

Keywords: *Paradigm shift. Homiletics. Mystagogy. Mystagogical method. M.A.P.A. model. O.K.R.U.H. model. Slovak homiletic school. Late modernity. Liturgical context. Hermeneutics.*

Úvod

Homiletika ako teologická disciplína bola v priebehu dejín charakteristická výrazným dôrazom na obsah ohlasovania. Kázanie sa chápalo predovšetkým ako sprostredkovanie objektívnej pravdy viery, pričom sa kládol dôraz na správny výklad biblického textu, dogmatickú presnosť a morálne napomenutie veriacich. Tento prístup bol logickým dôsledkom klasického modelu komunikácie, v ktorom kazateľ vystupoval ako nositeľ autoritatívneho posolstva a poslucháč ako jeho pasívny prí-

jemca. Úspech homílie sa tak hodnotil najmä podľa vernosti tradícii a ortodoxnosti obsahu.¹ Súčasná pastoračná skúsenosť však čoraz zreteľnejšie ukazuje, že problém dnešného ohlasovania nespočíva primárne v nedostatku teologického obsahu, ale v narušenom vzťahu medzi jazykom viery a existenciálnou skúsenosťou poslucháča.² Pri uvažovaní o návrhu ďalšej paradigmy v súčasnej homiletike je nevyhnutné vnímať tento proces v kontexte kontinuity, ktorá v katolíckom prostredí nachádza svoje korene v učení Druhého vatikánskeho koncilu. Na Slovensku tento impulz nadčasovo rozvinula homiletická škola prof. Jozefa Vrablca, ktorý v duchu koncilu a v dialógu s európskou homiletikou položil základy pre ohlasovanie reflektujúce potreby veriaceho človeka. Predkladaná štúdia preto nechce ohlasovať radikálnu rozluku s touto tradíciou, ale skôr ponúknuť ďalší krok v rozvíjaní týchto princípov prostredníctvom integrácie súčasných psychologických a mystagogických poznatkov. Na túto výzvu výrazne upozorňuje aj magistérium Cirkvi, mohli sme to výrazne vidieť aj počas pontifikátu pápeža Františka. V apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* sa homília necharakterizuje len ako výklad biblického textu, ale ako osobitná forma dialógu: „Homília je dialógom medzi Bohom a jeho ľudom.“³ Toto dialogické chápanie nie je v našom prostredí novinkou. V slovenskej homiletickej škole, formovanej nadčasovým odkazom prof. Jozefa Vrablca, je tento princíp vnímaný ako kľúčový prvok postkoncilovej obnovy.

Takto chápaná homília predpokladá, že kazateľ nepracuje len s textom Písma a teologickou tradíciou, ale v organickej integrácii aj so skúsenosťou poslucháča, ako legitímnym hermeneutickým miestom. Tento prístup korešponduje so širšími tendenciami v praktickej teológii.⁴ V tomto kontexte sa čoraz viac presadzuje interdisciplinárny prístup k homiletike. Homília sa tak stáva miestom stretnutia viacerých horizontov. Súčasná homiletická prax upozorňuje na to, že schopnosť vytvoriť most medzi týmito horizontami rozhoduje o účinnosti kázania.⁵ Zmena paradigmy v homiletike teda nespočíva v rezignácii na obsah, ale v jeho novom uchopení. Ide o prechod od homílie chápanej ako teologický monológ k homílii ako komunikatívne mu a pastoračnému aktu. Súčasná homiletická reflexia musí vstupovať do dialógu s psychologickými poznatkami o fungovaní ľudskej percepcie a porozumenia. Psychologický výskum potvrdzuje, že ľudské poznávanie je úzko prepojené s emóciami a naratívny mi štruktúrami. Jerome Bruner rozlišuje medzi paradigmatickým a naratívny m spôsobom myslenia a zdôrazňuje, že práve naratívna forma je základným spôsobom usporiadania skúsenosti. Bruner zároveň zdôrazňuje konštruktívny charakter porozumenia: „Význam nie je objavovaný, ale vytváraný.“⁶ Ako uvádza:

¹ LONG, T.: *The Witness of Preaching*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. Dostupné na: <https://archive.org/details/witnessofpreachingiooo/long/page/n5/mode/2up> (14.02.2026).

² GRÖZINGER, A.: *Homiletik*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2008.

³ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 137.

⁴ IMMINK, F. G.: Homiletics: The Current Debate. In: *International Journal of Practical Theology* [online]. 2004, vol. 8, no. 1. s. 89 – 121. Dostupné na: <https://doi.org/10.1515/IJPT.2004.006> (10.02.2026).

⁵ ALLEN, O. W. Jr.: *The Homiletic of All Believers*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005.

⁶ BRUNER, J.: *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1986.

„Ľudskú skúsenosť a pamäť udalostí si usporadúvame predovšetkým v podobe príbehov.“⁷ Z pohľadu pastoračnej psychológie zohráva kľúčovú úlohu vzťahový rámec komunikácie. Carls Rogers vo svojej person-centrickej teórii píše: „Zvláštnym paradoxom je, že keď sa prijímam taký, aký som, vtedy sa môžem meniť.“ Rogers zároveň konštatuje: „Keď vás niekto naozaj počúva bez toho, aby vás posudzoval... je to hlboko oslobodzujúca skúsenosť.“⁸ Integrácia psychologických poznatkov do homiletiky tak umožňuje realisticky uznať antropologickú skutočnosť prijímania Božieho slova konkrétnou osobou. Ak má byť homília skutočným miestom stretnutia medzi Božím slovom a konkrétnym životom poslucháča, musí byť chápaná ako hermeneutický proces. Nejde len o prenos významu z biblického textu do súčasnosti, ale o udalosť porozumenia, v ktorej sa stretávajú rozličné horizonty – horizont textu, tradície, kazateľa a poslucháča.⁹ Hermeneutický charakter ohlasovania vychádza z presvedčenia, že význam Písma nie je statickým objektom, ale dynamickou realitou, ktorá sa aktualizuje v konkrétnej situácii Cirkvi. Druhý vatikánsky koncil zdôrazňuje, že Božie Slovo je potrebné čítať a vykladať v tom istom Duchu, v akom bolo napísané.¹⁰ Tento princíp implikuje nielen exegetickú presnosť, ale aj otvorenosť voči pôsobeniu Ducha Svätého v aktuálnej dejinnej situácii. V tejto súvislosti je podnetná reflexia Paula Ricoeura, ktorý poukazuje na „nadbytok významu“ prítomný v texte. Text presahuje pôvodný úmysel autora a otvára nové interpretačné možnosti kazateľa v každej dobe. Homília sa tak nestáva subjektívnou aktualizáciou, ale zodpovedným vstupom do dialógu s textom, ktorý má potenciál vždy znovu oslovovať. Tento proces možno opísať ako „fúziu horizontov“, pri ktorej sa stretáva svet biblického textu so svetom poslucháča.¹¹ Kazateľ tu zohráva sprostredkujúcu úlohu tým, že sa najprv on necháva osloviť textom, aby následne umožnil, aby tento text zaznel v konkrétnej existenciálnej situácii komunity. Thomas G. Long zdôrazňuje, že kazateľ je predovšetkým svedkom a sprostredkovateľom, ale nie tvorcom posolstva.¹² Svedectvo však neznamená neutrálne tlmočenie informácie. Zahŕňa osobnú angažovanosť, vierohodnosť a odvahu vstúpiť do napätia medzi evanjeliom a realitou sveta. Hermeneutická dimenzia homílie zároveň chráni kázanie pred dvoma extrémami: pred rigidným liberalizmom na jednej strane a pred subjektivistickou svojvôľou na strane druhej. Ukotvenie v tradícii Cirkvi zabezpečuje kontinuitu viery, zatiaľ čo otvorenosť voči otázkam súčasnosti umožňuje jej živú aktualizáciu.¹³ Homília je teda teologic-

7 BRUNER, J.: *Tvorba príbehov: právo, literatúra, život*. Praha : Karolinum, 2011.

8 ROGERS, C. R.: *Být sám sebou*. Praha : Portál, 2015.

9 IMMINK, F. G.: Homiletics: The Current Debate. In: *International Journal of Practical Theology* [online]. 2004, vol. 8, no. 1. s. 95 – 98. Dostupné na: <https://doi.org/10.1515/IJPT.2004.006> (10.02.2026).

10 DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. č. 12.

11 RICOEUR, P.: *Interpretation Theory; Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth : Texas Christian University Press, 1976. s. 87 – 94, 101 – 110. Dostupné na: <https://archive.org/details/interpretationthoooricu/page/n7/mode/2up> (10.02.2026).

12 LONG, T.: *The Witness of Preaching*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. s. 16 – 25. Dostupné na: <https://archive.org/details/witnessofpreachingooooo/long/page/n5/mode/2up> (14.02.2026).

13 GRÖZINGER, A.: *Homiletik*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2008. s. 112 – 118.

kou udalosťou, v ktorej sa uskutočňuje komunikácia medzi Bohom a jeho ľudom.¹⁴ Nejde len o didaktický akt, ale o sviatostný moment slova, ktorý môže viesť k obráteniu, úteche i duchovnému rastu.

Nová štruktúra homílie s dôrazom na mystagogický prístup

Homília je súčasťou liturgického slávenia a nemožno ju redukovať na náboženskú prednášku. Druhý Vatikánsky koncil zdôrazňuje, že v liturgii „*Boh hovorí k svojmu ľudu a Kristus naďalej ohlasuje evanjelium*“.¹⁵ Homília je teda miestom teologickej udalosti, v ktorej sa uskutočňuje dialóg medzi Bohom a zhromaždením.¹⁶ Antropologicky je kazateľ chápaný ako bytosť vzťahová a symbolická. Človek prijíma realitu prostredníctvom významov, ktoré sú sprostredkované jazykom, obrazmi a príbehom.¹⁷ Preto kazateľ nie je iba interpretom textu, ale sprostredkovateľom významu, ktorý sa rodí v stretnutí medzi Božím slovom a konkrétnou existenciou poslucháča. Tento rozmer zdôrazňuje aj Karl Rahner, podľa ktorého je kresťan budúcnosti „*mystikom alebo nebude vôbec*“.¹⁸ Ak má byť homília autentická, musí vychádzať z osobnej skúsenosti viery kazateľa, ktorý sám vstupuje do tajomstva, ktoré ohlasuje. Mystagogický rozmer tak nie je doplnkom, ale podmienkou vierohodnosti. Poslucháč je otvorený duchovnému posolstvu vtedy, keď sa cíti prijatý a rešpektovaný. Psychologický rozmer tak podčiarkuje, že účinnosť homílie závisí nielen od obsahu, ale aj od osobnej integrity kazateľa. Kazateľ sa preto formuje nielen intelektuálne, ale aj emocionálne a spirituálne. Jeho hlas, spôsob reči a neverbálna komunikácia sú nositeľmi významu rovnako ako samotné slová. Mystagogická homília predpokladá hlbokú exegetickú prípravu. Výklad biblického textu má rešpektovať literárny žáner, historický kontext i jednotu celého Písma.¹⁹ Exegéza však nie je cieľom samým osebe, jej úlohou je otvoriť cestu k aktualizácii. Paul Ricoeur poukazuje na „*nadbytok významu*“, ktorý text obsahuje a ktorý presahuje pôvodný historický kontext.²⁰ Homília je preto hermeneutickým mostom medzi svetom textu a svetom poslucháča. Kazateľ stojí v napätí medzi vernosťou tradícii a citlivosťou voči súčasnej situácii. Thomas G. Long opisuje kazateľa ako svedka, ktorý najprv

¹⁴ FRANTIŠEK: *Evangelií gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 137.

¹⁵ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Sacrosanctum concilium*, 1963. čl. 33. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019.

¹⁶ FRANTIŠEK: *Evangelií gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 137.

¹⁷ RICOEUR, P.: *Interpretation Theory; Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth : Texas Christian University Press, 1976. s. 87 – 94, 101 – 110. Dostupné na: <https://archive.org/details/interpretationthoooricu/page/n7/mode/2up> (10.02.2026).

¹⁸ RAHNER, K.: *Nuovi saggi*. Vol. V. Roma : Edizioni Paoline, 1975.

¹⁹ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 12.

²⁰ RICOEUR, P.: *Interpretation Theory; Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth : Texas Christian University Press, 1976. s. 87 – 94, 101 – 110. Dostupné na: <https://archive.org/details/interpretationthoooricu/page/n7/mode/2up> (10.02.2026).

sám počúva Slovo, aby ho potom sprostredkoval komunite.²¹ Táto dynamika počúvania a ohlasovania je jadrom mystagogického prístupu. Pastoračná reflexia predpokladá znalosť konkrétnej komunity. Homília musí vychádzať zo života poslucháčov, ich otázok a skúseností.²² Mystagogický prístup vedie veriacich od viditeľného znaku k neviditeľnej milosti, od liturgického úkonu k osobnej účasti na tajomstve. Vzdelávací rozmer formácie kazateľa zahŕňa nielen teologické štúdium, ale aj komunikačné kompetencie, sebaopoznanie a duchovnú formáciu. Guardini zdôrazňuje, že liturgia má vnútornú pedagogiku, ktorá formuje človeka prostredníctvom symbolu a rytmu.²³ Homília má túto pedagogiku rozvíjať, nie narúšať. Kazateľ je teda teológom, pedagógom, pastierom i mystagógom zároveň. Jeho úloha je integrálna lebo má spájať poznanie, skúsenosť a službu.

Kríza a obnova homiletického diskurzu

Súčasná kultúrna situácia (fragmentácia pozornosti, existenciálna neistota) odhaľuje prirodzené limity čisto didaktického prístupu. Kríza účinnosti homílie sa preto interpretuje nie ako nedostatok teologického obsahu alebo chybovosť doterajších metód, ale ako oslabenie schopnosti sprostredkovania v prostredí neskorej modernity, ktoré si vyžadujú iný spôsob ohlasovania.²⁴ Pápež František označuje homíliu za „dialóg medzi Bohom a jeho ľudom“, čím zdôrazňuje jej vzťahový charakter.²⁵ Kríza sprostredkovania homílie vytvára napätie medzi objektívnou pravdou viery a subjektívnou skúsenosťou poslucháča. Odpoveďou na túto situáciu môže byť mystagogický prístup, ktorý integruje poznanie, skúsenosť a liturgickú participáciu.

Liturgia je miestom, kde sa uskutočňuje dejinné sprítomnenie Kristovho tajomstva.²⁶ Homília je jej integrálnou súčasťou a nemôže byť oddelená od celku slávenia. Romano Guardini zdôrazňuje, že liturgia má vlastnú vnútornú pedagogiku, ktorá formuje človeka prostredníctvom symbolu, rytmu a gest.²⁷ Mystagógia v patristickej tradícii znamenala uvádzanie do tajomstiev viery skrze skúsenosť slávenia. Nešlo o čisto intelektuálne vysvetlenie, ale o postupné prehľbovanie účasti na tajomstve. Tento princíp je aktuálny aj dnes: homília má viesť od počutého slova k žitému tajomstvu. Druhý Vatikánsky koncil zdôrazňuje, že Kristus je prítomný vo svojom

²¹ LONG, T.: *The Witness of Preaching*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. s. 16 – 25. Dostupné na: <https://archive.org/details/witnessofpreachingooooo/long/page/n5/mode/2up> (14.02.2026).

²² IMMINK, F. G.: Homiletics: The Current Debate. In: *International Journal of Practical Theology* [online]. 2004, vol. 8, no. 1. s. 89 – 121. Dostupné na: <https://doi.org/10.1515/IJPT.2004.006> (10.02.2026).

²³ GUARDINI, R.: *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg : Verlag Herder, 2007.

²⁴ IMMINK, F. G.: Homiletics: The Current Debate. In: *International Journal of Practical Theology* [online]. 2004, vol. 8, no. 1. s. 89 – 121. Dostupné na: <https://doi.org/10.1515/IJPT.2004.006> (10.02.2026).

²⁵ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 137.

²⁶ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Sacrosanctum concilium*, 1963. čl. 33. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019.

²⁷ GUARDINI, R.: *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg : Verlag Herder, 2007.

slove, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo.²⁸ Homília je teda miestom sakramentálnej komunikácie, kde sa slovo stáva udalosťou.

Z antropologického hľadiska je človek bytosťou otvorenou transcendencii. Je schopný symbolického myslenia a hľadania zmyslu.²⁹ Jazyk viery pracuje so symbolmi, ktoré presahujú empirickú realitu a sprostredkujú skúsenosť Božej prítomnosti. Symbol dáva človeku možnosť myslieť a otvára horizonty, ktoré nemožno vyčerpať jednorazovým výkladom. Mystagogická homília rešpektuje túto dynamiku a neuzatvára význam do schematických poučení. Antropologická dimenzia zároveň pripomína, že poslucháč vstupuje do liturgického priestoru s konkrétnou existenciálnou skúsenosťou – s radosťami, zraneniami, otázkami i pochybnosťami. Homília, ktorá tieto dimenzie ignoruje, stráca kontakt s realitou.

Psychológia poukazuje na to, že ľudské poznávanie je hlboko prepojené s emóciami a naratívnou štruktúrou myslenia. Homília, ktorá využíva naratívnu dynamiku, umožňuje poslucháčovi identifikáciu a vnútorné zapojenie. Kognitívne štúdie zároveň zdôrazňujú význam pozornosti a emocionálnej rezonancie. Carl Rogers upozorňuje, že autenticnosť komunikátora a empatia vytvárajú priestor pre rast.³⁰ Ak kazateľ vystupuje ako morálny sudca, poslucháč sa uzatvára. Ak vystupuje ako svedok a sprievodca, vzniká dôvera. Psychologická dimenzia tak potvrdzuje potrebu integrálnej formácie kazateľa, ktorá zahŕňa emocionálnu zrelosť a schopnosť reflexie kazateľových motivácií.

Mystagogická homília sa opiera o dôkladnú exegézu. Druhý Vatikánsky koncil zdôrazňuje potrebu interpretovať Písmo v jednote celej Tradície.³¹ Exegéza bez aktualizácie vedie k abstrakcii, aktualizácia bez exegézy k subjektivismu. Pastoračný rozmer homílie vyžaduje znalosť konkrétnej komunity a preto je potrebné vnímať homiletiku ako komunikatívny proces v rámci konkrétneho spoločenstva.³² Kazateľ má byť schopný rozlišovať znamenia čias a pomenovať duchovné potreby veriacich. Mystagogický prístup neponúka okamžité riešenia, ale vedie k hlbšiemu zakoreneniu vo viere. Pastoračná dimenzia zahŕňa aj citlivosť voči utrpeniu, sociálnej realite a kultúrnemu kontextu. Formácia kazateľa musí byť integrálna: teologická, spirituálna, psychologická i komunikačná. Rahner zdôrazňuje, že bez osobnej skúsenosti Boha sa teológia stáva prázdnu abstrakciou.³³ Vzdelávací proces má rozvíjať schopnosť kritického myslenia, hermeneutickej citlivosti a pastoračnej empatie. Kazateľ je celoživotným študentom Písma i človeka.

²⁸ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 12.

²⁹ RAHNER, K.: *Nuovi saggi*. Vol. V. Roma : Edizioni Paoline, 1975.

³⁰ ROGERS, C. R.: *Být sám sebou*. Praha : Portál, 2015.

³¹ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 12.

³² IMMINK, F. G.: Homiletics: The Current Debate. In: *International Journal of Practical Theology* [online]. 2004, vol. 8, no. 1. s. 89 – 121. Dostupné na: <https://doi.org/10.1515/IJPT.2004.006> (10.02.2026).

³³ RAHNER, K.: *Nuovi saggi*. Vol. V. Roma : Edizioni Paoline, 1975.

Návrh novej štruktúry homílie s mystagogickým prístupom

Na základe vyššie uvedených reflexií možno navrhnúť model mystagogickej homílie od pomenovania existenciálnej skúsenosti cez exegetické otvorenie textu, teologické prehĺbenie a ukotvenie v tradícii Cirkvi, prepojenie s liturgickým tajomstvom a na záver pastoračná aktualizácia, teda konkrétne smerovanie k životu viery. Tento model rešpektuje dynamiku slávenia a vedie k účasti, nie iba k informácii. Oživenie homílie si vyžaduje návrat k jej mystagogickej podstate. Mystagogická homília je cestou k tomu, aby sa slovo stalo udalosťou a aby veriaci boli uvedení do hlbšieho prežívania tajomstva Krista.

Mystagogická integrácia

Mystagogická integrácia je srdcom modelu. Táto fáza spočíva v tom, že kazateľ spája liturgický kontext, tajomstvo sviatosti a skúsenosť Božieho slova.³⁴ Homília je súčasťou slávenia a jej význam sa rozvíja v spojení s modlitbou, sviatosťou a liturgickými znakmi. Mystagógia vedie poslucháča k tomu, aby videl neviditeľnú milosť v materiálnych a symbolických skutkoch liturgie.³⁵ Poslucháč je v tejto fáze uvedený do skúsenosti tajomstva, pričom kazateľ je sprievodcom, ktorý pomáha prepojiť text s existenciou veriacich. Prakticky ide o fázu, kde homília „otvára oči“ na prítomnosť Boha v slávení, čím prehľbuje život a vieru účastníkov liturgie.

Antropologický vstup

Antropologický vstup sa sústreďuje na konkrétne ľudské skúsenosti poslucháča, na jeho radosti, otázky, utrpenie, nádeje.³⁶ Homília musí reflektovať reálny život poslucháčov, kultúru, sociálne podmienky a ich duchovnú pripravenosť. Antropologický vstup neznamena relativizáciu slova, ale jeho inkulturáciu, aby sa Božie posolstvo stalo zrozumiteľným a relevantným. V praxi kazateľ začne homíliu napríklad od konkrétnej situácie človeka.

Pastoračná aktualizácia

Pastoračná aktualizácia je prepojenie homílie s praktickým životom veriacich.³⁷ Kazateľ ponúka praktické implikácie textu – ako uplatniť hodnoty evanjelia v každodennom živote. Poslucháč vníma, že homília je odpoveďou na jeho životné situácie, nie abstraktnou teóriou. Homília motivuje k aktivite, službe a hlbšej účasti v živote komunity. Táto fáza zdôrazňuje, že homília je pastoračný nástroj, ktorý spája teológiu s každodennou existenciou.

³⁴ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 137.

³⁵ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia o Eucharistii ako prameni a vrchole života a poslania Cirkvi*. Trnava : SSV, 2007. čl. 64 – 66.

³⁶ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Gaudium et spes. Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v dnešnom svete*. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 1.

³⁷ PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete*. Trnava : SSV, 1999. čl. 43 – 48.

Aktualizované Slovo (biblicko-teologický rozmer)

Posledná fáza modelu je zameraná na aktuálnu interpretáciu Písma a tradície.³⁸ Text Písma a jeho význam je otvorený. Výklad sa ukotvuje v tradícii Cirkvi a reflektuje kontinuitu spásnej histórie. Aktualizované Slovo predkladá biblickú pravdu do konkrétnych situácií súčasného človeka, spájajúc teológiu, psychológiu a pastoračnú prax. V praxi kazateľ spojuje učenie Písma s aktuálnymi problémami komunity, pričom zachováva vierohodnosť a kontinuitu tradície.

Homília ako duchovná mapa

Model M.A.P.A. symbolicky ukazuje homíliu ako mapu duchovnej orientácie. Antropologický vstup ako východisko z reality poslucháča. Aktualizované Slovo ako stretnutie sa človeka s Božím slovom. Mystagogická integrácia je prechod od textu k liturgickému tajomstvu a pastoračná aktualizácia je návratom do života veriacich, vedených Duchom Svätým. Tento „oblúk“ reflektuje inkarnačný princíp homílie.³⁹ Božie slovo vstupuje do ľudskej reality a potom sa vracia ako povzbudenie k živému naplneniu viery.⁴⁰ Model M.A.P.A. ponúka integrovaný rámec mystagogickej homílie, ktorý rešpektuje liturgický kontext, reflektuje antropologické a psychologické poznatky o poslucháčovi, zabezpečuje teologickú vierohodnosť a kontinuitu tradície, prepája Božie slovo s praktickým životom komunity.⁴¹ Homília sa tak stáva cestou, ktorou kazateľ vedie poslucháča od skúsenosti k tajomstvu a späť k životu viery. Model M.A.P.A. tak napomáha kazateľovi realizovať ideál homílie ako dialógu, čím ju chráni pred rizikom čisto jednostranného monológu a vedie poslucháča od jeho skúsenosti k Božiemu tajomstvu.

Homília ako cesta duchovnej orientácie

Homília nie je len výkladom biblického textu alebo morálnou inštrukciou, ale je predovšetkým cestou, ktorá vedie poslucháča od jeho osobnej skúsenosti k stretnutiu s Božím tajomstvom a späť k praktickému životu viery.⁴² Model M.A.P.A. (Mystagogická integrácia – Antropologický vstup – Pastoračná aktualizácia – Aktualizované Slovo) ponúka integrovaný rámec, ktorý umožňuje kazateľovi systematicky plánovať homíliu tak, aby bola zrozumiteľná, relevantná a duchovne účinná. Mystagogická integrácia ako srdce tohto modelu prepája liturgický kontext, tajomstvo sviatosti a Božie slovo tak, aby poslucháč zakúsil, že homília nie je len teoretický výklad, ale priama skúsenosť Božej prítomnosti. Homília v tomto kontexte nadväzuje na priebeh slávenia a prehľbuje účastníkov na sviatostnom tajomstve, čím sa slo-

³⁸ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 8 – 12.

³⁹ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 21 – 25.

⁴⁰ BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011. čl. 59.

⁴¹ KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktórium*, 2015 [online]. Dostupné na: <https://hd.kbs.sk/> (18.02.2026).

⁴² FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 135 – 144.

vo stáva udalosťou, nie abstraktnou informáciou. Kazateľ sa tak stáva sprievodcom, ktorý vedie poslucháčov od poznania k zažitiu tajomstva. Antropologický vstup je fáza, ktorá sa sústreďuje na konkrétne životné skúsenosti poslucháčov. Homília začína od reality človeka – jeho radostí, starostí, otázok a duchovných túžob. V homílii preto kazateľ najprv pomenúva ľudskú skúsenosť, čím otvára dialóg medzi životom poslucháča a Božím slovom.⁴³ Táto fáza zároveň umožňuje inkulturáciu evanjelia, pretože slovo sa neprednáša abstraktne, ale vstupuje do reálneho života jednotlivcov i komunity.⁴⁴ Pastoračná aktualizácia je logickým pokračovaním antropologického vstupu.⁴⁵ V tejto fáze homília spája teologické a biblické poslanstvo s praktickými výzvami života veriacich. Poslucháči sú vedení k tomu, aby pochopili, ako sa Božie slovo konkretizuje v ich každodennom živote – vo vzťahoch, v práci, v službe druhým alebo vo vnútornom duchovnom raste. Pastoračná dimenzia zdôrazňuje, že homília nie je len teoretická, ale aj transformačná, pretože povzbudzuje k autentickému zakoreneniu viery v konkrétnej komunite.⁴⁶ Kazateľ v tejto fáze vystupuje ako pastier, ktorý rozlišuje duchovné potreby poslucháčov a poskytuje im smerovanie.⁴⁷ Aktualizované Slovo predstavuje biblicko-teologický rozmer modelu M.A. P.A. V tejto fáze kazateľ interpretuje Písmo a tradíciu tak, aby sa stali relevantnými pre súčasnú situáciu poslucháča.⁴⁸ Biblický text nie je chápaný ako uzavretý súbor pravidiel, ale ako živé slovo, ktoré stále prináša nové významy. Exegetický a teologický rozmer homílie umožňuje, aby sa slovo stretlo s konkrétnym životom veriacich, pričom zostáva ukotvené v tradícii Cirkvi. Táto fáza zabezpečuje, že homília je zároveň vierohodná a aktuálna. Homília začína v životnej skúsenosti veriaceho, vstupuje do stretnutia s Božím slovom, prechádza mystagogickým prepojením so sviatosťou a nakoniec sa vracia do života človeka prostredníctvom pastoračnej aktualizácie.⁴⁹ Teda od človeka k Božiemu tajomstvu a späť k životu – reflektuje vtelenie Božieho slova v konkrétnom priestore a čase.⁵⁰

Praktické využitie modelu je široké. V príprave homílie poskytuje kazateľovi jasnú štruktúru, ktorá spája teológiu, psychológiu a pastoračnú prax. V pedagogickej oblasti sa môže model použiť pri vzdelávaní seminaristov, pretože ukazuje ako integrovať osobnú formáciu, literárnu a exegetickú analýzu, liturgickú citlivosť a pastoračnú zodpovednosť. Po homílii umožňuje reflexiu: kazateľ môže spätne

⁴³ CRADDOCK, F. B.: *As One Without Authority*. Nashville : Abingdon Press, 1979, s. 45 – 47.

⁴⁴ BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011. čl. 59.

⁴⁵ KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktorium*, 2015, s. 10 – 28. [online]. Dostupné na: <https://hd.kbs.sk/> (18.02.2026).

⁴⁶ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 135 – 144.

⁴⁷ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, čl. 1074 – 1075.

⁴⁸ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 2.

⁴⁹ KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktorium*, 2015, s. 25 – 27. [online]. Dostupné na: <https://hd.kbs.sk/> (18.02.2026).

⁵⁰ CRADDOCK, F. B.: *As One Without Authority*. Nashville : Abingdon Press, 1979, s. 48 – 49.

zhodnotiť, ktorá časť homílie najviac zasiahla poslucháčov a kde je priestor na hlbšie prepojenie s ich životnou realitou.

Model O.K.R.U.H.: Homília ako duchovná pamäť Cirkvi

Model O.K.R.U.H. predstavuje homíliu ako proces duchovnej pamäti Cirkvi. Každé písmeno akronymu označuje kľúčovú fázu homiletického procesu, ktorá spája kazateľa a jeho poslucháčov tak, že cez Božie slovo sa chcú zjednotiť so životom a učením samotného Ježiša. Celkovo zobrazuje homíliu ako cyklus duchovnej pamäte, ktorý začína v konkrétnej pastoračnej situácii, prechádza antropologickou skúsenosťou a mystagogickým stretnutím s Božím slovom, pokračuje exegetickým otvorením textu, ukotvením v tradícii Cirkvi a zjednotením sa s Kristom. Takto chápaná homília umožňuje hlboké spojenie medzi životom poslucháča, Svätým Písmom a sakramentálnym tajomstvom. Model O.K.R.U.H. má jasnú štruktúru, ktorá spája teológiu, psychológiu, pastoračnú zodpovednosť a liturgickú citlivosť.

O – Okolnosti (Pastoračná situácia)

Homília sa začína pri konkrétnej situácii komunity alebo jednotlivca. Ide o reflektovanie duchovných, sociálnych, kultúrnych či existenciálnych podmienok poslucháčov. Pastoračná situácia určuje tón a zameranie homílie a zabezpečuje, že Božie slovo nebude prezentované abstraktne, ale ako odpoveď na životné otázky a výzvy poslucháčov.⁵¹ Dôležitý aspekt tejto fázy spočíva v uvedení si emocionálneho a kognitívneho kontextu poslucháča – jeho prežívania, obáv, túžob a motívácií.⁵²

K – Kontext ľudskej skúsenosti (Antropologická skúsenosť)

Táto fáza sa sústreďuje na osobnú a spoločenskú skúsenosť človeka. Antropologická perspektíva umožňuje kazateľovi zohľadniť celistvosť ľudskej bytosti – telesnú, emocionálnu, intelektuálnu a duchovnú. Homília začína od reality poslucháča, jeho každodenného života a vnútorných otázok, čím sa vytvára most medzi existenciou človeka a Božím slovom.⁵³

R – Realita tajomstva (Mystagogické tajomstvo)

Fáza mystagógie predstavuje prepojenie homílie s liturgickým tajomstvom a sviatosťou. Mystagogické tajomstvo je priama skúsenosť Božej prítomnosti, ktorú kazateľ sprostredkuje prostredníctvom slova a liturgie.⁵⁴ V tejto fáze sa homília stáva živým stretnutím s Božím slovom, ktoré je „udalosťou“ v liturgickom kontexte.⁵⁵

⁵¹ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 154 – 155.

⁵² FRANKL, V. E.: *Man's Search for Meaning*. Boston : Beacon Press, 2006.

⁵³ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Gaudium et spes. Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v dnešnom svete*. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 1, 22.

⁵⁴ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia o Eucharistii ako prameni a vrchole života a poslania Cirkvi*. Trnava : SSV, 2007, čl. 64.

⁵⁵ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 138 – 144.

U – Udalosť Svätého Písma (Exegetické otvorenie textu)

Exegetická fáza sa zameriava na biblický text a jeho historicko-teologický kontext. Kazateľ interpretuje Písmo tak, aby bolo vierohodné a zároveň relevantné pre život súčasného človeka.⁵⁶ Exegéza umožňuje odhaliť hlbšie vrstvy významu textu, ktoré spájajú Božie zjavenie s ľudskou skúsenosťou.

H – Historický kontext (Tradícia Cirkvi)

Posledná fáza ukotvuje homíliu v tradícii Cirkvi, zabezpečuje kontinuitu spásnej histórie a teologickej reflexie. Tradícia poskytuje kazateľovi rámec, v ktorom sa interpretácia Písma a pastoračná aplikácia spájajú s učením Cirkvi, liturgickou praxou a duchovnými skúsenosťami generácii veriacich.⁵⁷ Takto chápaná homília zapája poslucháča do živej pamäti Cirkvi a jej viery.⁵⁸

Porovnanie klasickej a moderných mystagogických štruktúr homílie

Homiletická štruktúra, často označovaná skratkou AI – KE – DI – PAR – MI⁵⁹, sa zameriavala predovšetkým na logickú a didaktickú kontinuitu. Pri analýze homiletických schém je potrebné rozlišovať medzi všeobecným medzinárodným didaktickým modelom (často uvádzaným ako AI-KE-DI-PAR-MI) a špecifickou slovenskou homiletickou školou, ktorú sformoval prof. Jozef Vrabec. Slovenský model (AI, KE, DI, PAR, MY, ADE) predstavuje teologicky vyspelejšiu štruktúru, ktorá už v postkoncilovom duchu integrovala mystagogický prvok (MY). Nasledujúce porovnanie využíva medzinárodnú lineárnu schému ako reprezentanta čisto didaktického prístupu, aby vynikol prínos navrhovaných modelov M.A.P.A. a O.K.R.U.H., ktoré nadväzujú na slovenské homiletické základy a rozvíjajú ich v dialógu so súčasnou psychológiou a hermeneutikou.

AI – Attention/Introduction (Pozornosť / Úvod): Kazateľ upúta pozornosť poslucháčov a uvádza tému homílie.

KE – Kerygma / Exposition (Ohlasovanie / Výklad): Hlavná časť výkladu biblického textu a kázanie jeho významu.

DI – Doctrine / Instruction (Doktrína / Poučenie): Výklad morálnych a dogmatických aspektov textu.

PAR – Parenesis / Application (Pastoračné uplatnenie): Aplikácia teologického obsahu do každodenného života.

MI – Moral / Invitation (Morálne napomenutie / Výzva): Záver homílie, často vo forme výzvy alebo morálneho povzbudenía.

⁵⁶ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 12.

⁵⁷ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. čl. 8 – 10.

⁵⁸ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, čl. 74 – 100.

⁵⁹ LONG, T.: *The Witness of Preaching*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. s. 45 – 47. Dostupné na: <https://archive.org/details/witnessofpreaching/page/n5/mode/2up> (14.02.2026).

Táto štruktúra bola veľmi lineárna, dôraz kládla na objektívny obsah a jeho racionálne sprostredkovanie, pričom poslucháč bol prevažne pasívnym príjemcom informácií.⁶⁰

Moderné modely mystagogickej homílie

Model M.A.P.A. rozširuje lineárnu štruktúru o dynamiku cirkevnej liturgie, psychologickú a mystagogickú dimenziu.⁶¹ Model M.A.P.A predstavuje cyklický a interaktívny proces, ktorý integruje antropologické, psychologické, teologické a pastoračné dimenzie do jednej harmonickej štruktúry.

Model O.K.R.U.H. interpretuje homíliu ako duchovnú pamäť Cirkvi a kladie dôraz na kontinuitu medzi osobnou skúsenosťou a tradíciou.⁶² Tento model zdôrazňuje historizáciu a komunitnú pamäť, pričom homília sa stáva mostom medzi Písmom, liturgiou a životom poslucháča.

Porovnanie starého a nových modelov

Kritérium	Model AI-KE-DI-PAR-MI	Model M.A.P.A.	Model O.K.R.U.H.
Zameranie	Obsah a logická štruktúra	Dynamika liturgie a skúsenosť poslucháča	Duchovná pamäť, tradícia a liturgická kontinuita
Prístup k poslucháčovi	Prijímateľ informácií	Aktívny účastník, reflektuje jeho život a skúsenosť	Skúsenosť a kultúra komunity, historický kontext
Liturgický rozmer	Nedostatočne pochopený	Silne integrovaný	Silne integrovaný, prepojenie s tradíciou
Psychologická dimenzia	Limitovaná	Zohľadnená (naratívne myslenie, emócie)	Zohľadnená (antropologická a kolektívna pamäť)
Teologická dimenzia	Predovšetkým dogmatická	Biblicko-teologická, aktualizovaná	Biblicko-teologická, ukotvená v tradícii
Dynamika homílie	Lineárna	Cyklická, interaktívna	Cyklická, historicko-mystická
Cieľ	Odvzdanie pravdy	Stretnutie Božieho slova s poslucháčom	Spojenie Božieho slova, tradície a života veriacich

Kým slovenská homiletická škola (AI-KE-DI-PAR-MY-ADE) položila pevné základy biblickej a liturgickej vernosti, modely M.A.P.A. a O.K.R.U.H. tieto základy rozvíjajú o nové psychologické a naratívne nástroje. Cieľom nie je zmena obsahu, ale prekonanie krízy sprostredkovania v súčasnom komunikačnom prostre-

⁶⁰ WESLEY, O. A.: *The Homiletic of All Believers*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. s. 30 – 32.

⁶¹ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 137 – 144.

⁶² RAHNER, K.: *Nuovi saggi*. Vol. V. Roma : Edizioni Paoline, 1975.

dí, kde klasická lineárna sekvencia argumentov (aj tá s prvkami mystagógie) často naráža na fragmentovanú pozornosť moderného človeka. Nové modely integrujú tieto dimenzie, pričom homília sa stáva pastoračne relevantnou, liturgicky zasadenou a teologicky živou udalosťou, ktorá vedie poslucháča od skúsenosti k tajomstvu a späť k životu viery.⁶³

Význam nových homiletických schém pre dnešnú dobu

Moderné spoločenské a kultúrne podmienky kladú na homíliu nové nároky. Tradičné lineárne modely sa sústreďujú predovšetkým na racionálne odovzdanie teologického obsahu a morálne napomenutie poslucháčov.⁶⁴ V súčasnom kontexte však homília čelí viacerým výzvam, ktoré vyplývajú zo zmien v antropologickom, psychologickom, komunikačnom a liturgickom prostredí veriacich. Súčasný človek žije v prostredí preplnenom informáciami, kde je pozornosť je fragmentovaná a rýchlo prechádza medzi stimulmi. Klasická lineárna homília, ktorá je založená na logickej sekvencii argumentov, často nerezonuje s týmto spôsobom vnímania a spracovania informácií.⁶⁵ Výskum naratívneho myslenia ukazuje, že človek najlepšie chápe významy prostredníctvom príbehov a obrazov, ktoré integrujú fakty, hodnoty a osobné prežívanie do existenciálne relevantného celku.⁶⁶ Skúsenosť tiež ukazuje, že poslucháči homílie očakávajú vzťahovú a emocionálnu blízkosť, nie iba poučenie. Skúsenosť dôvery, prijatia a autentického sprievodcu pri stretnutí s Božím slovom je rozhodujúca pre vnútorné prijatie a duchovnú reflexiu.⁶⁷

Súčasná liturgia sa čoraz viac chápe ako udalosť, ktorá formuje vieru. Homília, ktorá sa obmedzuje na logický výklad, často nedokáže prepojiť poslucháča so sviatostným tajomstvom.

Liturgia sa v duchu učenia Benedikta XVI. (porov. *Verbum Domini*) a Františka (exhortácia *Evangelii gaudium*) čoraz viac chápe ako udalosť, ktorá formuje vieru prostredníctvom symbolov a sviatostí. Pápež František explicitne definuje homíliu ako „dialóg medzi Bohom a jeho ľudom“, čo prekonáva čisto informačný model ohlasovania. Homília, ktorá by sa obmedzila len na logický a didaktický výklad, totiž riskuje, že zostane na rovine teoretickej inštrukcie, čím by sa oslabil jej sviatostný moment slova. Podľa magistéria je Božie slovo v liturgii živou udalosťou (anamnézou), v ktorej Kristus priamo oslovuje svoje zhromaždenie. Preto modely M.A.P.A. a O.K.R.U.H. neponúkajú len novú techniku, ale snažia sa realizovať túto pápežskú víziu homílie ako miesta sakramentálnej komunikácie, kde sa pravda viery stretáva s existenciou človeka v momente slávenia.

⁶³ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 135 – 159.

⁶⁴ LONG, T.: *The Witness of Preaching*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005, s. 45 – 47. Dostupné na: <https://archive.org/details/witnessofpreachingooolong/page/n5/mode/2up> (14.02.2026).

⁶⁵ WESLEY, O. A.: *The Homiletic of All Believers*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. s. 30 – 32.

⁶⁶ BRUNER, J.: *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1986. s. 88 – 92.

⁶⁷ ROGERS, C. R.: *Být sám sebou*. Praha : Portál, 2015. s. 140 – 145.

Moderné mystagogické prístupy, ako v modeloch M.A.P.A. a O.K.R.U.H., umožňujú homíliu transformovať z výkladu na živé stretnutie s Božím slovom.⁶⁸ Mystagogická integrácia umožňuje poslucháčovi zakúsiť Božiu prítomnosť v liturgii, čím sa slovo stáva udalosťou, nie abstraktným pojmom.⁶⁹ Pastoračná skúsenosť ukazuje, že mnohé homílie zostávajú na úrovni teologických a dogmatických abstrakcií, ktoré sú síce pravdivé, ale neoslovujú každodenný život poslucháčov. Modely M.A.P.A. a O.K.R.U.H. kladú dôraz na aktualizáciu Božieho slova pre život komunity a jednotlivca, čím sa homília stáva prakticky relevantnou a transformačnou.⁷⁰ Nové modely homílie reflektujú interdisciplinárny pohľad keďže integrujú teologickú vierohodnosť, biblickú exegézu, psychologické poznatky, antropologické pozorovania a liturgickú citlivosť. Tento prístup umožňuje homíliu prispôbiť dynamike dnešného človeka a zároveň zachovať kontinuitu s tradíciou Cirkvi.⁷¹

Záver

Pre dnešnú dobu je využitie nových homiletických schém nielen vhodné, ale často aj nevyhnutné. Modely M.A.P.A. a O.K.R.U.H. ponúkajú kazateľovi nástroje na prehĺbenie dialogickej povahy homílie. Nejde o odmietnutie lineárneho výkladu, ale o jeho vloženie do širšieho, mystagogického procesu, ktorý zohľadňuje súčasné antropologické potreby poslucháča. Poslucháč sa stáva aktívnym účastníkom Božieho slova, ktoré ho sprevádza od jeho každodenného života k stretnutiu s Božím tajomstvom a späť ku konkrétnej aplikácii vo viere.⁷² Moderné homiletické modely M.A.P.A. a O.K.R.U.H., predstavujú pre kazateľa a kňaza výrazný krok vpred. Tento posun má niekoľko významných dimenzií. Oba modely kladú dôraz na živú skúsenosť poslucháča a jeho každodenný život. Kazateľ sa tak učí reflektovať skutočné potreby komunity, kultúrne a sociálne súvislosti, ako aj duchovnú pripravenosť veriacich.⁷³ Homília už nie je len prednáškou o dogmatických pravdách, ale pastorálnym sprievodcom, ktorý umožňuje poslucháčovi stretnúť sa s Božím slovom v jeho vlastnej životnej situácii. Kňaz si uvedomuje, že poslucháč najlepšie prijíma slovo cez príbehy, obrazy a symboly, a nie prostredníctvom abstraktnej logiky.⁷⁴ Tento prístup zvyšuje efektivitu homílie a umožňuje kazateľovi lepšie vnímať, ako jeho slovo ovplyvňuje duchovný život komunity. Mystagogická integrácia prináša kazateľovi

⁶⁸ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 137 – 144.

⁶⁹ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia o Eucharistii ako prameni a vrchole života a poslania Cirkvi*. Trnava : SSV, 2007. čl. 64.

⁷⁰ RAHNER, K.: *Nuovi saggi*. Vol. V. Roma : Edizioni Paoline, 1975.

⁷¹ IMMINK, F. G.: Homiletics: The Current Debate. In: *International Journal of Practical Theology* [online]. 2004, vol. 8, no. 1. s. 89 – 121. Dostupné na: <https://doi.org/10.1515/IJPT.2004.006> (10.02.2026).

⁷² FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 154 – 159.

⁷³ LONG, T.: *The Witness of Preaching*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. s. 45 – 47. Dostupné na: <https://archive.org/details/witnessofpreaching/page/n5/mode/2up> (14.02.2026).

⁷⁴ BRUNER, J.: *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1986. s. 88 – 92.

nový pohľad na liturgiu ako tajomnú udalosť, v ktorej sa Božie slovo stáva skúsenosťou. Kazateľ sa učí prepojiť teologický obsah s liturgickým tajomstvom, čo obohacuje jeho duchovný život a prehľbuje vlastnú vieru.⁷⁵ Homília tak prestáva byť len intelektuálnym cvičením a stáva sa cestou k hlbšiemu stretnutiu s Bohom, ktoré môže inšpirovať aj kazateľa samotného. Model O.K.R.U.H. zvlášť zdôrazňuje prepojenie so skúsenosťou a tradíciou Cirkvi, čo pomáha kazateľovi udržiavať kontinuálnosť viery a teologickej integrity.⁷⁶ Kazateľ si tak uvedomuje, že jeho homília je súčasťou širšieho historického a duchovného kontextu, čím sa jeho služba stáva hlbšie zakorenenou a autentickou. Integrácia týchto modelov podporuje kompetentnosť kazateľa v oblasti teológie, exegézy, pastoračnej praxe, psychológie a komunikácie. Učí ho flexibilne reagovať na dynamiku zhromaždenia a na individuálne potreby poslucháčov. Zároveň posilňuje jeho autenticitu, pretože kazateľ sa učí byť prítomný, empatický a autentický, čo zvyšuje jeho dôveryhodnosť a účinnosť homílie.⁷⁷

Modely M.A.P.A. a O.K.R.U.H. teda kazateľa posúvajú vpred vo viacerých rovinách: pastorálnej, psychologickkej, liturgickej, teologickej a osobnej. Umožňujú mu viesť homíliu tak, aby bola relevantná, transformačná a autenticky zakotvená v tradícii Cirkvi, pričom zároveň reflektuje životnú skúsenosť poslucháča. Kazateľ sa stáva sprievodcom, ktorý nielen učí, ale aj sprevádza spoločenstvo na ceste viery.

Praktické odporúčania pre kazateľa pri využití moderných homiletických modelov

Model M.A.P.A. a O.K.R.U.H. poskytujú kazateľovi štruktúru, ktorá spája teologický obsah so životnou skúsenosťou poslucháča a liturgickým kontextom.⁷⁸ Ich praktické využitie možno rozdeliť do nasledujúcich krokov. Pred prípravou si kazateľ zisťuje aktuálne potreby komunity, životné výzvy poslucháčov a konkrétny kontext slávenia liturgie. Pomáha to zvoliť tému homílie, ktorá bude pre poslucháča relevantná a existenciálne zaujímavá. Zohľadníť psychologické aspekty ako ľudia prijímajú slovo, ako spracúvajú naratívy a symboly, akú úlohu majú emócie pri porozumení.⁷⁹ Kazateľ má prepojiť tému homílie s liturgickým a sviatostným tajomstvom, aby poslucháč zažil Božie Slovo nielen intelektuálne, ale aj duchovne.⁸⁰ Poslucháč odchádza s praktickými nástrojmi, ako aplikovať Božie slovo v živote. Tento cyklus modelov podporuje autenticnosť, empatiu a reflexívnu prax. Kazateľ

⁷⁵ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. čl. 137.

⁷⁶ IMMINK, F. G.: Homiletics: The Current Debate. In: *International Journal of Practical Theology* [online]. 2004, vol. 8, no. 1. s. 89 – 121. Dostupné na: <https://doi.org/10.1515/IJPT.2004.006> (10.02.2026).

⁷⁷ ROGERS, C. R.: *Být sám sebou*. Praha : Portál, 2015. s. 140 – 145.

⁷⁸ LONG, T.: *The Witness of Preaching*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. s. 45 – 47. Dostupné na: <https://archive.org/details/witnessofpreaching/page/n5/mode/2up> (14.02.2026).

⁷⁹ BRUNER, J.: *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1986. s. 88 – 92.

⁸⁰ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. čl.137.

sa učí spájať intelekt, duchovný život a pastoračné zručnosti, čo zvyšuje jeho kompetenciu a dôveryhodnosť.⁸¹ Kazateľ sám by mal prežiť tajomstvo viery, aby ho autenticky odovzdal.

BIBLIOGRAPHY:

- ALLEN, O. W. Jr.: *The Homiletic of All Believers*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. ISBN 978-0-664-22860-6.
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia o Eucharistii ako prameni a vrchole života a poslania Cirkvi*. Trnava : SSV, 2007. ISBN 978-80-7162-707-6.
- BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011. ISBN 9788071628682.
- BRUNER, J.: *Acts of Meaning*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1990. ISBN 0-674-00360-8.
- BRUNER, J.: *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1986. ISBN 0-674-00366-7.
- BRUNER, J.: *Tvorba príbehov: právo, literatúra, život*. Praha : Karolinum, 2011. ISBN 978-80-246-1875-3.
- CRADDOCK, F. B.: *As One Without Authority*. Nashville : Abingdon Press, 1979. ISBN 978-0687019304.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil.: *Dei Verbum: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení*, 1965. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. ISBN 978-80-8161-408-8.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil.: *Gaudium et spes. Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v dnešnom svete*. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019, čl. 1. ISBN 978-80-8161-408-8.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil.: *Sacrosanctum concilium*, 1963. In: Dokumenty druhého Vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2019. ISBN 978-80-8161-408-8.
- FRANKL, V. E.: *Man's Search for Meaning*. Boston : Beacon Press, 2006. ISBN 978-0-8070-1429-5.
- FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014. ISBN 978-80-8161-044-8.
- GRÖZINGER, A.: *Homiletik*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2008. ISBN 978-35-7905-403-2.
- GUARDINI, R.: *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg : Verlag Herder, 2007. ISBN 978-37-8672-684-5.
- IMMINK, F. G.: Homiletics: The Current Debate. In: *International Journal of Practical Theology* [online]. 2004, vol. 8, no. 1. [cit. 10.02.2026]. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1515/IJPT.2004.006>.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : SSV, 1998. ISBN 80-7162-260-3.
- KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktorium*, 2015 [cit. 18.02.2026] Dostupné na internete: <https://hd.kbs.sk/>.
- LONG, T.: *The Witness of Preaching*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005. [cit. 14.02.2026] Dostupné na internete: <https://archive.org/details/witnessofpreaching000long/page/n5/mode/2up>. ISBN 0-664-22943-3.
- PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete*. Trnava : SSV, 1999. ISBN 80-7162-273-6.
- RAHNER, K.: *Nuovi saggi*. Vol. V. Roma : Edizioni Paoline, 1975. ISBN 978-88-2152-224-6.
- RICOEUR, P.: *Interpretation Theory; Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth : Texas Christian University Press, 1976. [cit. 10.02.2026] Dostupné na internete : <https://archive.org/details/interpretationthoooooicru/page/n7/mode/2up>. ISBN 0-912646-59-4.
- ROGERS, C. R.: *Být sám sebou*. Praha : Portál, 2015. ISBN 978-80-262-0796-2.
- WESLEY, O. A.: *The Homiletic of All Believers*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. ISBN 0-664-22860-7.

Pandémia osamelosti aj v kontexte COVID-19 s osobitným zreteľom na život kňazov

The pandemic of loneliness also in the context of COVID-19 with special regard to the life of priests

ZUZANA MOJZEŠOVÁ

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0439-0945>

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety
v Bratislave

MARCEL MOJZEŠ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9854-1769>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: The article deals with the issue of loneliness in contemporary society with regard to its deepening during the COVID-19 pandemic and its specific manifestations in the lives of priests. The aim of the study is to distinguish between destructive loneliness and creative solitude and to show that the failure of this distinguishing leads to an inaccurate assessment of the personal, social and spiritual consequences of isolation. The text is based on a synthesis of selected psychological, sociological and theological sources and specifically examines how loneliness manifests itself in priestly existence, whether in a celibate or married way of life. The study argues that loneliness cannot be reduced only to the absence of people, but must be understood as a phenomenon of the quality of disrupted or missing relationships. At the same time, it shows that solitude, when experienced correctly, can be a space for self-discovery, spiritual maturation and the renewal of authentic interpersonal relationships.

Keywords: Loneliness. Solitude. COVID-19. Priest. Relationships.

Úvod

Téma osamelosti sa v posledných rokoch dostala do centra odborného aj verejného záujmu. Pandémia COVID-19 tento problém nevytvorila, ale výrazne ho odhalila a prehĺbila. Sociálna izolácia, narušenie bežných rytmov života, obmedzenie osobných kontaktov a nárast psychickej záťaže ukázali, že osamelosť nie je okrajovým javom, ale vážnym antropologickým, sociálnym a pastoračným problémom. Zároveň sa ukázalo, že osamelosť nemožno stotožňovať so samotou. Kým osamelosť býva spojená s pocitom odlúčenosti, stratou zmyslu a oslabením vzťahov, samota môže za určitých okolností nadobudnúť aj pozitívny, formujúci a duchovne plodný význam. Osobitne zaujímavým prostredím pre skúmanie tejto témy je život kňazov. Práve v ňom sa totiž stretávajú vysoké nároky na službu druhým, očakávanie duchovnej zrelosti, často aj silná vonkajšia angažovanosť, no zároveň riziko vnútor-

nej izolácie, vyhorenia¹ či citovej nenaplnenosti. Kňaz pritom nemusí byť osamelý preto, že je fyzicky sám; osamelosť môže prežívať aj uprostred ľudí, povinností a pastoračnej aktivity. Preto si táto skúsenosť zasluhuje osobitnú pozornosť nielen z pastoračného, ale aj z antropologického a teologického hľadiska.

Cieľom tejto štúdie je analyzovať fenomén osamelosti v kontexte pandémie COVID-19 a ukázať jeho osobitné podoby v živote kňazov. Zároveň chce text rozlíšiť medzi osamelosťou ako deštruktívnym stavom a samotou ako možným priestorom ľudského a duchovného dozrievania. Na tomto základe sa príspevok pokúša ukázať, že prekonávanie osamelosti nespočíva iba v zvyšovaní počtu sociálnych kontaktov, ale aj v obnove autentického vzťahu človeka k sebe samému, k Bohu a k druhým ľuďom.

Osamelosť a COVID-19

Sociológovia predpovedali celosvetovú „pandémiu osamelosti“ roky predtým, ako niekto počul o COVID-19, nosení rúšok, sociálnom dištancovaní a izolácii, ktoré sa počas neho prehĺbili, ba po ňom aj nasledovali.²

Osamelosť sa definuje rôznymi spôsobmi. Nie je však nevyhnutne o samote ako takej. Je to skôr „stav mysle“, kedy človek vníma vlastnú izoláciu, s čím je často spojená aj neschopnosť nájsť zmysel života, pocit odlúčenosti a subjektívny negatívny pocit súvisiaci s nedostatočnými sociálnymi vzťahmi.³

Osamelosť nastáva, keď sociálne väzby, ktoré ľudia chcú mať, nezodpovedajú ich skutočným skúsenostiam so vzťahmi s ostatnými. Je to emocionálna reakcia, a preto je dôležité, aby sme čerpali viac poznatkov z psychológie, ako je to v súčasnosti pravidlom. Pandémia COVID-19 zdôraznila osamelosť ako problém a konkrétne vnútorné spôsoby jej zvládania, keď bolo ťažšie prepojiť sa s vonkajším svetom.⁴

Treba zdôrazniť, že zvýšené symptómy narušenia duševného zdravia ako reakcia na stresujúce životné udalosti ako je pandémia COVID-19, sú bežné.⁵ Netreba zabudnúť, že len reflektovaná skúsenosť je dobre uchopená. Dôsledky pandémie COVID-19 sú viac než len historickým záznamom udalosti a skúsenosti, najmä pokiaľ ide o globálne duševné zdravie počas jej vrcholu, čo ešte len treba preskúmať, nakoľko to obsahuje potenciálne ponaučenia a poznatky, ktoré sú dôležité pre budúce pandémie. Historicky pandémie predefinovali kultúry, politiku a systémy zdra-

¹ MOJZEŠOVÁ, Z. – MOJZEŠ, M.: Burnout Syndrome as an instability Indicator of professional Meaningfulness with a special Focus on the Profession of general Practitioners for Adults in the postmodern and post-COVID Era. In: *Clinical social work and health intervention*. 2024, vol. 15, n. 4, p. 70 – 81. https://doi.org/10.22359/cswhi_15_4_09 (21.02.2026); MOJZEŠOVÁ, Z. – KIMÁKOVÁ, T.: Ako sa dostať z pekla vyhorenia. In: *Bedeker zdravia*. 2025, roč. XXI, č. 4, s. 32 – 33.

² Porov. VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).

³ Porov. TIWARI, S. C.: Loneliness: A disease? In: *Indian Journal of Psychiatry*. 2013, vol. 55, n. 4, p. 320 – 322.

⁴ *The Psychology of Loneliness. Why it matters and what we can do*. In: https://www.campaign-toendloneliness.org/wp-content/uploads/Psychology_of_Loneliness_FINAL_REPORT.pdf (21.02.2026).

⁵ Porov. LOOSEN, A. M. et al: Obsessive-compulsive symptoms and information seeking during the Covid-19 pandemic. In: *Translational Psychiatry*. 2021, vol. 11, n. 1, art. n. 309.

votnej starostlivosti.⁶ Napríklad pandémia SARS odhalila okamžité aj pretrvávajúce psychosociálne účinky na významnú časť populácii.⁷ COVID-19 však so svojím všadeprítomným dosahom v prepojenej ére priniesol bezprecedentné výzvy. Sociálno-psychologické stresory zhoršoval nielen všadeprítomný strach z vírusu, ale aj narušenia ekonomiky, obmedzený prístup k službám a prudko rastúca miera nezamestnanosti.⁸ Okrem toho prísne opatrenia lockdownu, hoci boli nevyhnutné, zmenili každodenné rutiny a zosilnili kolektívny pocit zraniteľnosti.⁹

Táto zvýšená náchylnosť na stres sa odráža v prudkom náraste komplikácií duševného zdravia počas roku 2020, čo zdôrazňuje hlboké dôsledky pandémie pre duševné zdravie.¹⁰ Odtedy početné štúdie na celom svete priniesli podobné zistenia, ktoré zdôrazňujú zhoršenú úzkosť, depresiu a súvisiace príznaky v rozvinutých aj rozvojových krajinách.¹¹ Pričom však existujú obavy, či zvýšené príznaky pozorované počas pandémie naznačujú prechodné stresové reakcie, alebo signalizujú hlboko zakorenené psychiatrické poruchy.¹²

V roku 1984 vedci z Chicagskej univerzity vykonali prieskum medzi približne 1500 dospelými a prieskumy zopakovali takmer o 20 rokov neskôr, v roku 2004. Respondentov sa pýtali na ich osobných dôverníkov, na ľudí, na ktorých sa môžu obrátiť a zdôveriť sa im s dôležitými záležitosťami vo svojom živote. Medzi najvýznamnejšie z množstva alarmujúcich zmien patrila zmena, v ktorej v roku 1984 jeden z desiatich uviedol, že nemá žiadnych blízkych dôverníkov, v roku 2004 jeden zo štyroch

- ⁶ Porov. SEO, J. H. et al.: Impact of the COVID-19 pandemic on incidence of psychiatric disorders using nationwide cohort data and ARIMA models. In: *Scientific Reports* 2025, vol. 15, art. n. 27478. <https://doi.org/10.1038/s41598-025-12479-5> (21.02.2026).
- ⁷ Porov. NICKELL, L. A. et al.: Psychosocial effects of Sars on hospital staff: survey of a large tertiary care institution. In: *Journal de l'Association Medicale Canadienne*. 2004, vol. 170, n. 5, p. 793 – 798; DELANEROLLE, G. et al. Mental health impact of the middle East respiratory syndrome, sars, and covid-19: A comparative systematic review and meta-analysis. In: *World Journal of Psychiatry*. 2022, vol. 12, n. 5, p. 739 – 765.
- ⁸ Porov. ASPER, M. et al.: Effects of the covid-19 pandemic and previous pandemics, epidemics and economic crises on mental health: systematic review. In: *BJPsych Open*. 2022, vol. 8, n. 6, e181.
- ⁹ Porov. MARKIEWICZ-GOSPODAREK, A. et al. The relationship between mental disorders and the covid-19 pandemic-course, risk factors, and potential consequences. In: *International journal of environmental research and public health*. 2022, vol. 19, n. 15, 9573.
- ¹⁰ Porov. ZHANG, Y. – LANGE, K. W.: Coronavirus disease 2019 (covid-19) and global mental health. In: *Global Health Journal (Amsterdam Netherlands)*. 2021, vol. 5, n. 1, p. 31 – 36; DALY, M. et al.: Longitudinal changes in mental health and the covid-19 pandemic: evidence from the Uk household longitudinal study. In: *Psychological medicine*. 2022, vol. 52, n. 13, p. 2549 – 2558.
- ¹¹ LEUNG, C. M. C. et al.: Mental disorders following covid-19 and other epidemics: A systematic review and meta-analysis. In: *Translational Psychiatry*. 2022, vol. 12, n. 1, art. n. 205; XIONG, J. et al.: Impact of covid-19 pandemic on mental health in the general population: A systematic review. In: *Journal of affective disorders*. 2020, vol. 277, p. 55 – 64; YUAN, K. et al.: A systematic review and meta-analysis on prevalence of and risk factors associated with depression, anxiety and insomnia in infectious diseases, including covid-19: A call to action. In: *Molecular psychiatry*. 2022, vol. 27, n. 8, p. 3214 – 3222.
- ¹² DELPINO, F. M. et al. Prevalence of anxiety during the covid-19 pandemic: A systematic review and meta-analysis of over 2 million people. In: *Journal of affective disorders*. 2022, vol. 318, p. 272 – 282; CAVIERES, Á. – ARANCIBIA, M.: A non-systematic, descriptive literature review of observational research on anxiety during the first covid-19 pandemic phase. In: *Medwave* 2022, vol. 22, n. 11, e2637.

uviedol, že nemá žiadnych blízkych dôverníkov. Preskúmali sa aj vzťahy dôverníkov – rodinní príslušníci, priatelia, spolupracovníci, susedia atď. a takmer každá kategória vykazovala určitý stupeň poklesu. Nárast sa zistil u ľudí, ktorí sa zdôverovali iba rodinným príslušníkom (57% oproti 80%). Je zrejmé, že časy sa menia na úkor intímnych osobných vzťahov mimo vlastnej rodiny.¹³

V tejto súvislosti stojí za zmienku, že práve vo viacpočetných domácnostiach počas lockdownu sa zaznamenalo zvýšenie úzkosti pravdepodobne vplyvom nutnosti zotrvávať ustavične v spoločnej domácnosti. Demaskovali sa tak latentné konflikty alebo maladaptívne správanie v rámci rodiny.

Riziká osamelosti

Alarmujúce je, že osamelosť a sociálna izolácia sú spojené s rizikom predčasnej úmrtnosti a toto riziko je porovnateľné s dobre známymi rizikovými faktormi úmrtnosti (napríklad fajčenie, kardiovaskulárne ochorenia).¹⁴

Dokonca sa uvádza, že osamelosť je nebezpečnejšia ako fajčenie,¹⁵ vysoký stupeň osamelosti vyvoláva samovražedné myšlienky, Alzhiemerovu chorobu a iné a nepriaznivo ovplyvňuje imunitný a kardiovaskulárny systém. Všeobecne sa uznáva, že osamelosť vedie k zhoršeniu pohody a má nepriaznivý vplyv na fyzické zdravie, pravdepodobne prostredníctvom imunologického poškodenia alebo neuroendokrinných zmien. Osamelosť teda patrí medzi latentné príčiny hospitalizácie a umiestňovania v domovoch dôchodcov.¹⁶

Ako sme uviedli vyššie, osamelosť ako bežná ľudská emócia je však pre každého jednotlivca zložitým a jedinečným zážitkom. Nemá jednu spoločnú príčinu, takže prevencia a liečba tohto škodlivého duševného stavu sa značne líšia. Patologická osamelosť má svoje korene v medicínskom modeli pozostávajúcom z hostiteľa, pôvodu a prostredia, a preto je chorobou. Problém spojený s patologickou osamelosťou narastá na celom svete a je potrebné s ňou zaobchádzať ako s chorobou, nielen ako so situáciou alebo príznakom choroby, či len so sociálnym konceptom. Bola opísaná ako hlavný problém spojený so starobou, zvlášť u ľudí, ktorí žijú sami.¹⁷

Okrem rastúcej populácie starších ľudí sú hlavnými demografickými príčinami osamelosti meniace sa životné situácie (život osamote alebo bez príbuzných). K rozvoju osamelosti výrazne prispievajú aj ďalšie faktory ako je vdovstvo, rastúci pomer závislosti (z 10,9% v roku 1961 na 13,1% v roku 2001,¹⁸ dopravné problémy

¹³ Porov. VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).

¹⁴ HOLT-LUNSTAD, J. et al.: Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: a meta-analytic review. In: *Perspectives on Psychological Science*. 2015, vol. 10, n. 2, s. 227 – 37.

¹⁵ Porov. DERBYSHIRE, D.: Loneliness is a killer: It's as bad for your health as alcoholism, smoking and over-eating, say scientists. In: <http://www.dailymail.co.uk/health/article-1298225/Loneliness-killer-Its-bad-health-alcoholism-smoking-eating-say-scientists> (21.02.2026).

¹⁶ Porov. TIWARI, S. C.: Loneliness: A disease? In: *Indian Journal of Psychiatry*. 2013, vol. 55, n. 4, p. 320 – 322.

¹⁷ HAVINGHURST, R.: Ageing in western society. In: HOBMAN, D. (ed.): *The Social Challenge of Ageing*. London: Croom Helm, 1978. p. 15 – 44.

¹⁸ Porov. WENGER, G. C. et al.: Social isolation and loneliness in old age: review and model refinement. In: *Ageing & Society*. 1996, vol. 16, p. 333 – 58; TIWARI, S. C.: Loneliness: A disease? In:

a miesto bydliska, migrácia obyvateľstva atď. Uvádza sa, že osamelosťou trpia viac ženy.¹⁹ Tento fakt môže byť pripísaný zvýšenej potrebe sociálnych kontaktov, ktorý je typický pre ženské pohlavie.

Druhy osamelosti

Osamelosť môže byť vnímaná aj ako tzv. „sociálna osamelosť“, kedy človek môže mať jeden či viac intímnych vzťahov alebo blízkych priateľstiev, ale cíti sa odlúčený vo väčších skupinách, ako napríklad členovia milujúcej rodiny, ktorí sa presťahujú cez celú krajinu a môžu pociťovať tento širší druh osamelosti, keď sa prispôbujú novej škole, pracovisku, farnosti.²⁰

Alebo môžeme hovoriť aj o „emocionálnej osamelosti“, ktorá sa vzťahuje na osamelosť prameniacu z nedostatku alebo straty blízkych, intímnych vzťahov, ako napríklad u sociálne prispôsobivej ženy, ktorá práve stratila svojho milujúceho partnera, s ktorým žila mnoho desaťročí.²¹

Ďalej rozoznávame „situačnú osamelosť“, kedy ku osamelosti prispievajú rôzne faktory prostredia, ako sú nepríjemné zážitky,²² rozdiely medzi úrovňou potrieb a sociálnych kontaktov a migrácia obyvateľstva, interpersonálne konflikty, nehody, katastrofy alebo syndróm prázdnoty atď.

„Vývinová osamelosť“ súvisí s tým, že každý z nás má vrodenu túžbu po intimitate alebo potrebu byť v spojení s ostatnými. Táto potreba je nevyhnutná pre náš rozvoj ako ľudskej bytosti. Okrem tejto potreby existuje aj vyššia úroveň potreby individualizmu, ktorá súvisí s poznávaním a rozvíjaním nášho vlastného skutočného ja, čo si tiež vyžaduje určitú samotu. Pre optimálny rozvoj by mala existovať rovnováha medzi týmito dvoma potrebami. Keď človek nie je schopný tieto potreby správne vyvážiť, vedie to k strate zmyslu života, čo následne vedie k prázdnote a osamelosti. Osobná nedostatočnosť, vývojové deficity, výrazné odlúčenia, sociálna marginalizácia, chudoba, životné podmienky a fyzické/psychické postihnutia často vedú k vývinovej osamelosti.

„Vnútoraná osamelosť“ – To, že je niekto sám, v podstate nerobí človeka osamelým. Je to vnímanie samoty, ktoré robí osamelým. Ľudia s nízkym sebavedomím a nižšou sebaúctou sa cítia osamelejšie ako ich náprotivky. Dôvodmi tejto osamelosti sú osobnostné faktory, duševná tieseň (mental distress), nízke sebavedomie, pocit viny alebo bezcennosti a zlé stratégie zvládania situácií.²³

Indian Journal of Psychiatry. 2013, vol. 55, n. 4, p. 320 – 322.

¹⁹ Porov. KIVETT, V. R.: Discriminators of loneliness among the rural elderly: Implications for intervention. In: *The Gerontologist*. 1979, vol. 19, p. 108 – 115. TIWARI, S. C.: Loneliness: A disease? In: *Indian Journal of Psychiatry*. 2013, vol. 55, n. 4, p. 320 – 322.

²⁰ Porov. VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).

²¹ VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).

²² PEPLAU, L. A. – PERLMAN, D.: Perspective on loneliness. In: PEPLAU, L. A. – PERLMAN, D. (eds.): *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. New York: John Wiley and Sons, 1982. p. 1 – 18.

²³ Porov. TIWARI, S. C.: Loneliness: A disease? In: *Indian Journal of Psychiatry*. 2013, vol. 55, n. 4, p. 320 – 322.

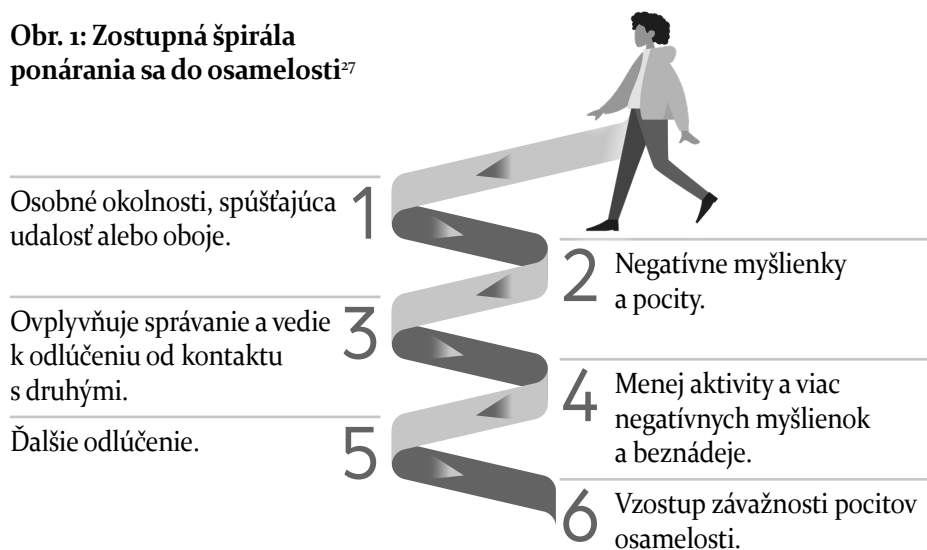
„Hrať bowling osamote“

Prelomovou štúdiou dokumentujúcou hroziace krízy sociálnej izolácie a osamelosti v roku 2000 bola kniha Roberta Putnama „Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.“ Zdokumentovala významný pokles účasti v Amerike počas 20. storočia na širokej škále ľudských sociálnych prepojení vrátane politických strán, občianskych skupín, pracovných a neformálnych združení, cirkevnej príslušnosti a ďalších. Jeho chytľavý názov poukazoval na jedno skutočné zistenie medzi tisíckami ľudí, že viac ľudí skutočne hralo bowling osamote ako v organizovaných ligách a dokonca niektorí ľudia, ktorí stále hrajú bowling v ligách, mohli rovnako dobre „hrať bowling osamote“, keďže medzi svojimi striedaniami pozerali televízory s veľkoplošnou obrazovkou namiesto toho, aby sa socializovali.²⁴

Pri analýze širokej škály možných príčin poklesu sociálnych väzieb bolo nadmerné sledovanie televízie vo všeobecnosti najväčším prediktorom rastúcej sociálnej izolácie. A čo je najzaujímavejšie, keď Puntam písal túto knihu, pred viac ako 20 rokmi povedal, že by sme mali dávať pozor na potenciálny dopad ešte novšieho izolujúcejšieho vynálezu, ktorým je internet.²⁵

Osamelosť môže ovplyvniť to, ako predvídame a interpretujeme naše sociálne skúsenosti. To môže znamenať, že sme viac znepokojení, alebo sa bojíme sociálnych situácií, alebo príliš ľahko vnímame signály sociálneho odmietnutia.²⁶

Obr. 1: Zostupná špirála ponárania sa do osamelosti²⁷



²⁴ Porov. VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).

²⁵ VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).

²⁶ Porov. *The Psychology of Loneliness. Why it matters and what we can do*. In: https://www.campaigntoendloneliness.org/wp-content/uploads/Psychology_of_Loneliness_FINAL_REPORT.pdf (21.02.2026).

²⁷ Porov. *The Psychology of Loneliness. Why it matters and what we can do*. In: https://www.campaigntoendloneliness.org/wp-content/uploads/Psychology_of_Loneliness_FINAL_REPORT.pdf, p. 16 (21.02.2026).

Samota a osamelosť by sa nemali vysvetľovať rovnakými spôsobmi. Ľudia si samotu užívajú a vedie ku kreativite, seberealizácii a je to úplne spôsob, ako rozvíjať svoj individuálny priestor. Často sa považuje za základnú súčasť spirituality a osobného rastu, ale osamelosť je stav mysle, pocit prázdnoty, odlúčenosti a často sa stáva nutkaním.²⁸ Matka Tereza povedala: „Najväčšou chorobou na Západe dnes nie je tuberkulóza, ani malomocenstvo; je to, keď je niekto nechcený, nemilovaný a nikto sa oňho nestará. Fyzické choroby môžeme liečiť liekmi, ale jediným liekom na osamelosť, zúfalstvo a beznádej je láska...“²⁹

Osamelosť v živote kňaza

Voči pocitom osamelosti nie je imúnny ani život kňaza. Ba dokonca ani život gréckokatolíckeho kňaza, ktorý je ženatý, hoci môžeme predpokladať, že takýto kňaz vo všeobecnosti pociťuje osamelosť v menšej miere ako kňaz žijúci v celibáte. Osamelosť však nie je závislá od prítomnosti ľudí naokolo, hoci aj blízky, je to vnútorný subjektívny pocit.³⁰

Taliansky jezuita Giovanni Cucci SJ v článku „Kňazská osamelosť a nepokoj: štrukturálny problém?“, ktorý vyšiel v prestížnom časopise *Civiltà Cattolica*³¹ v roku 2023, konštatuje, že osamelosť sama o sebe nie je zlom. V skutočnosti ukazuje pravdu o ľudskej bytosti ako stvorení, ktoré potrebuje Absolútne. Utrpenie, ktoré s tým súvisí, ak je prijaté ako pravda o sebe samom a nie ako kliatba, môže človeku umožniť prežívať pevné a hlboké vzťahy. V prvom rade je to vzťah s Pánom, pretože človek si uvedomil, že bez Neho sa život stáva neznesiteľným a bezvýznamným.

V každom životnom stave existuje vskutku rozmer osamelosti, ako vedia aj ľudia žijúci v manželstve, radikálna prázdnota, ktorú nič a nikto nedokáže zaplniť. Táto nemožnosť, ak sa neprijme, môže viesť k iluzórnym investíciám do druhého, k nerealizovateľným nárokom a k zlyhaniu vzťahu. Je dôležité, že kríza celibátu a kríza manželstva sa objavili súčasne.³²

Osamelosť spôsobuje nepríjemnosti, keď sa človek nachádza vzdialený od svojho najhlbšieho ja, chýbajú mu zmysluplné vzťahy, stráca sa v zozname úloh, klebetách o danom okamihu, nedovolenom hľadaní potešenia v nádeji, že to zaplní prázdnotu, ktorá ho trápi. Toto všetko platí aj pre tých, ktorí sú povolani k životu v celibáte. Osamelosť má viacero aspektov, ktoré ju môžu urobiť buď túžbou, alebo

²⁸ TIWARI, S. C.: Loneliness: A disease? In: *Indian Journal of Psychiatry*. 2013, vol. 55, n. 4, p. 320 – 322.

²⁹ Citované podľa TIWARI, S. C.: Loneliness: A disease? In: *Indian Journal of Psychiatry*. 2013, vol. 55, n. 4, p. 320 – 322.

³⁰ Porov. TOURNIER, P.: *Osamělost mezi lidmi*. Praha : Návrat domů, 1998.

³¹ CUCCI, G.: Solitudine e disagio del prete: un problema strutturale?. In: *Civiltà Cattolica*. 2023, vol. II, quaderno 4152, p. 535 – 548. Anglický preklad pod názvom „Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem?“ je dostupný na <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).

³² Súvislosť medzi krízou kňazstva a krízou manželstva konštatoval aj Mons. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD. počas duchovnej obnovy na GTF PU v Prešove 19. septembra 2012 pred začiatkom akademického roka 2012/2013. Osobné svedectvo spoluautora tohto článku.

strachom, a preto je dôležité pochopiť, ako a kedy sa môže stať toxickou, a nie prostriedkom pravdy.³³

V posledných desaťročiach sa znovu objavil záujem o psychologickú silu praktizovania čnosti a túto tému Cirkev dobre pozná už tisícročia. Svätý Tomáš Akvinský v 13. storočí rozsiahlo písal o tom, ako nám čnosti umožňujú zosúladiť naše myšlienky, pocity a správanie so správnym uvažovaním. Medzi čnosti, ktoré sú obzvlášť dôležité pre osamelých, patrí statočnosť, ktorá im umožňuje znášať utrpenie osamelosti, kým trvá, a tiež sa snažiť ju prekonať napriek obavám, že ich úsilie by mohlo zlyhať.³⁴

Cirkev môže tiež poskytnúť útechu osamelým prostredníctvom množstva príkladov svätých mužov a žien, ktorí prijali obdobia vynútenej alebo zvolenej samoty, aby sa priblížili k Bohu a potom poskytli veľké dobro svojim bližným – napríklad svätý Patrik, ktorého uniesli z jeho rodnej zeme a na sedem rokov ho zotročili; svätý Tomáš Morus, ktorý napísal veľké diela útechy pre ostatných, keď bol uväznený v londýnskom Toweri; a Katarína Sienská a Ján z Ávily, ktorí sa na roky prakticky uzavreli do svojich izieb, len aby potom vstúpili do veľkej služby Cirkvi. Učia nás, ako byť sami bez toho, aby sme sa cítili osamelí, tým, že dôvernejšie spoznávame, že Boh je vždy s nami.³⁵

Na kresťanskom Východe boli osobitnou kategóriou svätých, ktorí cielene žili samotu, tzv. *zatvornici* – napríklad ruský svätý Teofan Zatvorník (1815 – 1894), ktorému sa venoval aj otec kardinál Tomáš Špidlík SJ.³⁶ Do samoty v púšti odchádzali aj tzv. púštni otcovia, aby tam intenzívnejšie prežívali svoj vzťah s Bohom.³⁷ V novodobom kresťanstve je obrazom človeka hľadajúceho Boha v samote púšte napríklad aj taliansky kresťan Carlo Carretto.³⁸

Pápež František sa témy osamelosti kňaza dotkol 17. 2. 2022 vo svojom príhovore na sympóziu „O fundamentálnej teológii kňazstva“ organizovaného Kongregáciou pre biskupov vo Vatikáne, keď povedal: „Mnohí kňazi prežívajú drámu osamelosti, opustenosti. Cítia sa nehodní trpezlivosti alebo pozornosti. Ba môže sa im zdať, že od druhých sa dá očakávať len odsúdenie, nie dobrota alebo láskavosť. Zdá sa, že druhí sa nedokážu tešiť z dobra, ktoré nás v živote stretáva, alebo, že ani ja nie som schopný radowať sa, keď vidím dobro v živote iných. Táto neschopnosť tešiť sa z dobra druhých, z dobra iných – a to chcem zdôrazniť – to je závisť ktorá je prítomná medzi nami a je prekážkou pedagogiky lásky, nie iba hriechom, ktorý treba vyznať. Hriech je konečným výsledkom, no pochádza zo závistlivého postoja. V kňazských

³³ Porov. CUCCI, G.: Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem? In: <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).

³⁴ Porov. VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).

³⁵ VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).

³⁶ ŠPIDLÍK, T.: *Il Cuore e lo Spirito: La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

³⁷ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Mnišství*. Olomouc: Refugium, 2004. s. 176 – 189, 245 – 255. Otec Špidlík tu pojednáva o úteku zo sveta a o živote v samote.

³⁸ CARRETTO, C.: *Listy z púšte*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980; CARRETTO, C.: *Poušť uprostřed města*. Brno: Cesta, 1996.

spoločenstvách je často prítomná závišť. A Božie slovo nám hovorí, že je to deštruktívny postoj: prostredníctvom diablovej závišti vstúpil do sveta hriech (Porov. Múdr 2, 24). Závišť sú dvere do záhuby. A o tom musíme jasne hovoriť: v našich kňazoch je závišť. Nie každý je závistlivý, nie, ale pokušenie závišti je na dosah ruky. Buďme opatrní, lebo zo závišti sa rodia klebety.“³⁹

Schopnosť tešiť sa z dobra druhého, o ktorej hovorí pápež František, je dôležitým nástrojom nielen na prekonávanie pocitu osamelosti, ale aj na budovanie hlbších a úprimnejších vzťahov medzi kňazmi, založených na vzájomnej prajnosti, lebo tak nás vidí Boh.

S nárastom pocitu osamelosti u kňazov súvisí aj skutočnosť, na ktorú poukázal pápež František vo svojom vianočnom príhovore k Rímskej kúrii 21. decembra 2019, keď povedal: „Nie sme viac jediní, ktorí dnes produkujú kultúru, ani prvými, ani tými najpočúvanejšími..., pretože viera – najmä v Európe, ale aj vo veľkej časti Západu – už nie je očividným predpokladom spolunažívania, je často dokonca odmietaná, zosmiešňovaná, marginalizovaná a vysmievaná.“⁴⁰

Zosmiešňovanie kresťanskej viery sprevádza pocit izolácie, ktorý ešte zhoršila nedávna pandémia COVID-19. Preto dochádza k zvýšenej krehkosti ľudí na všetkých úrovniach.

Ďalším dôvodom pre nárast pocitu osamelosti u kňaza môže byť rastúca byrokratizácia a zložitnosť života. K tomu všetkému sa pridáva digitálna revolúcia a príchod sociálnych sietí, najmä tých, ktoré sa týkajú mladších generácií, kde zručnosť vo využívaní nových technológií často nie je sprevádzaná primeraným kritickým zmyslom, najmä ak v týchto technológiách človek hľadá liek na osamelosť. V skutočnosti internet spolu so širokými možnosťami na rôznych úrovniach – informácie, dáta, rýchlosť kontaktu a nepochybné pastoračné príležitosti – spôsobuje odveké problémy offline sveta (osamelosť, nezmyselnosť, utrpenie, depresia), ale v kvalitatívne inom meradle.

A tak, ako v Kafkovej poviedke *Metamorfóza*, sa môže stať aj to, že sa kňaz jedného dňa zobudí a zistí, že sa stal niečím úplne iným, než za čo sa považoval: sociálnym pracovníkom, poskytovateľom služieb a materiálnych statkov rôzneho druhu alebo obeťou niečoho, čo študoval v teologických učebniciach, ale zostalo to len na úrovni rigidnej teórie, niekedy s tragickými následkami.⁴¹

Prierez situáciou osamelosti u kňazov v niektorých krajinách ponúka Giovanni Cucci SJ v už spomenutom článku „Kňazská osamelosť a nepokoj: štrukturálny problém?“. V Brazílii už nejaký čas dochádza k výraznému nárastu samovrážd medzi kňazmi. V roku 2018 si vzalo život 17 kňazov a v roku 2021 ďalších 10.

³⁹ Príhovor Svätého Otca Františka k účastníkom sympózia „O fundamentálnej teológii kňazstva“ organizovaného Kongregáciou pre biskupov. Aula Pavla VI. Štvrtok 17. februára 2022. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/prihovor-papeza-frantiska-k-ucastnikom-sympozia-o-fundamentalnej-teologii-knazstva> (21.02.2026).

⁴⁰ Porov. Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia romana per gli auguri di Natale. Sala Clementina. Sabato, 21 dicembre 2019. In: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html (23.02.2026).

⁴¹ Porov. CUCCI, G.: Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem? In: <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).

Už v roku 2008 prieskum organizácie *Isma Brasil*, v ktorom sa zúčastnilo 1 600 kňazov, rehoľníkov a rehoľníčok, poznamenal, že hlavnou príčinou stresu v rehoľnom živote je nedostatok súkromia, ako aj dostatočného času a priestoru na starostlivosť o seba. Vyšetovania začala aj Konferencia biskupov Brazílie. Konzultovaní odborníci poukázali na *prepracovanosť, nedostatok voľného času, osamelosť a stratu motivácie* medzi možnými faktormi, ktoré vedú niektorých rehoľníkov k samovražde, rovnako ako obvinenia zo zneužívania. Z vykonaných rozhovorov však vyplýva, že najčastejším problémom je *depresia*.⁴²

Vo Francúzsku bol 25. novembra 2020 prezentovaný výskum financovaný Francúzskou biskupskou konferenciou a Mutualité Saint Martin o zdraví 6 400 diecéznych kňazov mladších ako 75 rokov pôsobiach v 105 diecézach. Hoci situácia nebola taká dramatická ako v Brazílii, vo Francúzsku došlo v priebehu štyroch rokov k siedmim samovraždám kňazov.

Predovšetkým sa však objavil problém izolácie. 54 % kňazov bolo samotárskych, hoci mohli mať nejakú pomoc v domácnosti alebo v kostole. 20 % vykazovalo depresívne príznaky v porovnaní s 15 % u tých, ktorí žili v kňazskej komunite. 9 % malo stredne ťažkú depresiu a 3 % mali stredne ťažkú až ťažkú depresiu, spolu 240 kňazov. V dvoch tretinách prípadov kňazi uvádzajú, že sa zúčastňujú podporných skupín a dostávajú duchovné sprevádzanie. Uviedli, že významná pomoc od priateľov a príbuzných bola silná, ale o niečo menšia od hierarchie.

Dvaja z piatich kňazov mali problémy s alkoholom a 8 % boli alkoholici. Biskupov však najviac znepokojovalo, že 2 % ich kňazov trpeli vážnym syndrómom vyhorenia: 7 % pociťovalo „extrémnu únavu“ a 76 % do určitej miery; iba 15 % sa zdalo byť bez symptómov únavy.

Štúdie o strese medzi kňazmi sa uskutočnili aj v Taliansku. Výskum vykonaný v roku 2005 v Padove (jednej z diecéz, kde je viac kňazov ako inde, v čase výskumu ich bolo 806) ukázal veľmi podobné výsledky ako vo Francúzsku.⁴³ Rozhovory odhalili dve veľké skupiny (každá so 124 kňazmi), ktoré poskytli kontrastné odpovede: v prvej skupine „bolo všetko v poriadku“, zatiaľ čo druhá skupina sa cítila „vyhorená“ s vysokou úrovňou depresie, nedostatkom zapojenia a nízkou osobnou naplnenosťou. Boli tam aj iné kategórie, menej početné, ale zažívali situáciu veľmi podobnú situácii „vyhorených“.

Zdá sa, že bývanie s inými kňazmi situáciu neovplyvňuje. Skupina spokojných kňazov aj veľká časť nespokojných (58 %) žili sami. Veľká časť tých, ktorí majú intenzívnu pastoračnú službu, žila s inými kňazmi, ale tiež mala problémy. Pokiaľ ide o vek, najohrozenejšími skupinami boli najmladší (do 30 rokov) a najstarší (nad 70 rokov). V prvej skupine zohráva úlohu možno nedostatok skúseností a krehká

⁴² Porov. CUCCI, G.: Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem? In: <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).

⁴³ Porov. BARZON, P. et al.: Il burnout tra i preti di una diocesi italiana. In: *Orientamenti pedagogici*. 2006, vol. 53, p. 313 – 335; RONZONI, G. (ed.): *Ardere, non bruciarsi. Studio sul "burnout" tra il clero diocesano*. Padua: Empi, 2008; MUCCI, G.: Il burnout tra i preti. In: *Civiltà Cattolica*. 2007, vol. III, p. 473 – 479.

afektivita; v druhej skupine to boli ťažkosti so starnutím, s opustením úloh, ktoré im nejako dávali kňazskú identitu.

Zdá sa, že vyšší stupeň vzdelania – doktorát, univerzitný život – poskytoval väčšiu ochranu pred životnými problémami, čo viedlo k zvýšenému záujmu a intelektuálnej zvedavosti. Tí, ktorí vykonávajú službu zameranú na pomoc a počúvanie, ako napríklad nemocniční kapláni, spovedníci a personál seminárov, vyjadrovali osobitný pocit osobného naplnenia.⁴⁴

Novší výskum, ktorý vykonal profesor Alessandro Castegnaro, prezident *Osservatorio Socio-Religioso Triveneto*, dospel k rovnakým záverom:

1) Rastúci pocit nedostatočnosti riešiť dnešné problémy kvôli nedostatočnej príprave a najmä nedostatku právnej a osobnej ochrany (ako napríklad prístup k nadriadenej službe: počet problémov sa zhoršuje ich zložitostou. Kňaz čelí úlohám, na ktoré nebol pripravený; vyžadujú sa od neho administratívne a právne zručnosti, ktoré nemá. To všetko z neho v konečnom dôsledku robí skôr zlého manažéra než dobrého pastiera. Jeden kňaz zhrnul svoju situáciu takto: „Aj otcovia rodín sa musia starať o kotol; ja ich mám sedem!“

Zdá sa, že táto nepokojnosť bude narastať, pretože kňazi často spravujú niekoľko farností bez toho, aby v žiadnej z nich bývali, a k administratívnym úlohám sa pridávajú aj kánonické, občianskoprávne a trestnoprávne zodpovednosti. Preto je ťažké zveriť takéto úlohy iným: „Delegovanie funkcií bez delegovania zodpovedností je nepraktické [...]. Obzvlášť pozoruhodné sú dôsledky, ktoré to všetko má na liturgické slávenia, a to nielen v prípadoch, keď je kňaz teraz pri slávnostných príležitostiach obmedzený na akési „eucharistické preteky“. Samotní kňazi si uvedomujú nedostatok komunikačných zručností a v dôsledku toho trpia.“⁴⁵

2) Vyhorenie je jedným z hlavných dôsledkov, ktorý má pre kňaza v porovnaní s inými profesiami ako svoju určujúcu charakteristiku „depersonalizáciu“, teda tendenciu prežívať vzťahy s ľuďmi bez emocionálnej účasti, byrokratickým a repetitívnym spôsobom – hrozná rana, ktorá hlboko podkopáva zmysel pre seba samého, ktorý bol vždy spájaný (a uznávaný) s kňazovou „ľudskosťou“.

3) Osamelosť, najmä medzi mladšími kňazmi, spojená s pocitom odosobnenia. V skutočnosti nejde ani tak o sociálnu alebo rodinnú osamelosť, ako skôr o „služobnú, cirkevnú“, ktorá je chudobná na vzťahy, najmä s veriacimi, čo ešte zdôrazňuje skutočnosť, že kňazské bratstvo nikdy nebolo zažité: „Najmä presbyterát, okrem povrchného rúška kamarátstva, sa nezdá byť prostredím schopným aktivovať ľudsky bohaté vzťahy. Vzniká tak problém, ktorý priamo ovplyvňuje ľudské vzťahy v Cirkvi [...]. Kňazi netvorí tím, „ja“ prevažuje nad „my“. Chýba pastoračný dohľad a chýbajú príležitosti na rozvoj pastoračných workshopov, ktoré by umožnili porovnanie so životnými skúsenosťami bratov. A tak každý zostáva sám so svojimi vlastnými problémami.“⁴⁶

⁴⁴ Porov. CUCCI, G.: Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem? In: <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).

⁴⁵ CASTEGNARO, A.: Fare il prete: disagio e trasformazione. In: *Il Regno – Attualità*. 2010, n. 12, p. 416.

⁴⁶ CASTEGNARO, A.: Fare il prete: disagio e trasformazione. In: *Il Regno – Attualità*. 2010, n. 12, p. 417; porov. CASTEGNARO, A. (ed.): *Prete del nord. Condizioni di vita e problemi di pastorale*. Venezia:

Táto situácia spúšťa u kňaza začarovaný kruh: syndróm vyhorenia zdôrazňuje negatívne vnímanie seba samého a robí takúto životnú voľbu pre mladého muža čoraz menej atraktívnou; pokles povolani zase núti kňaza k čoraz väčšiemu pracovnému zaťaženiu, ktoré ho hrozí zahltiť. Jeho prvou myšlienkou je, ako to všetko prežiť, vyberať si ciele a niektoré nechať nenaplnené alebo žiť v neustálom núdzovom stave.

Rektor seminára Enrico Branzocchi vo svojom výskume uznáva túto tendenciu, ktorú zhrňuje zmysluplný a bežne používaný výraz „stať sa kňazom“, čo je proces, ktorý je Cirkev určite povolaná hodnotiť, ale ktorý predstavuje riziko oddelenia od kresťanského spoločenstva, čo vedie k duchovnej osamelosti, ktorá je koreňom problémov zistených výskumom.⁴⁷

Arcibiskup Erio Castellucci, viceprezident Talianskej biskupskej konferencie pre severné Taliansko, pri prezentácii štúdie otca Enrica Branzocchiho poukazuje na ďalšie dôvody, ktoré môžu viesť kňaza k tomu, aby sa prezentoval ako „ja“ a nie ako cirkevné „my“. Medzi nimi predovšetkým zdôrazňuje „posvätnú víziu“ kňaza, nie ako hriešnika, ktorému bolo odpustené, ktorý je nehodný byť povolaný k tejto veľkej zodpovednosti, a preto potrebuje podporu komunity viac ako iní.⁴⁸

Toto všetko neumožňuje prejavovať pravdu o budúcom kňazovi v prvom rade ako o človeku, o jeho citoch, krehkosti, minulých ranách, strachu zo služby, najmä túžbu nadviazať priateľstvá so svojimi bratmi a sestrami.

Podľa psychológa Williama Pereiru, autora knihy *Sofrimento Psíquico dos Presbíteros*⁴⁹ (Psychické utrpenie kňazov), „Cirkev kladie na kňazov veľké nároky. Od kňazov sa očakáva, že budú prinajmenšom vzorom cnosti a svätosti. Akékoľvek pošmyknutie, nech je akokoľvek malé, sa stáva dôvodom na kritiku a súd.“⁵⁰

Bez toho, aby sme čokoľvek uberali tým, ktorí žijú svoju službu s uspokojením a nadšením, treba venovať osobitnú pozornosť tým, ktorí žijú v núdzi a zdá sa, že nenachádzajú východisko. Svätý Pavol nám pripomína, že „ak teda trpí jeden úd, trpia spolu s ním (gr. *sympaschei*) všetky údy a ak vychvaľujú jeden úd, radujú sa s ním (gr. *synchairei*) všetky údy.“ (1 Kor 12, 26). Bratstvo nie je recept na riešenie núdzových situácií, liek na tieseň, ale bežný spôsob, akým je človek povolaný odpovedať na Pánovo volanie.

Pritom schopnosť *spolutrpieť* s inými má svoj prameň v Kristovi. Lebo ako hovorí autor listu Hebrejom, „nemáme veľkňaza, ktorý by nemohol cítiť s (gr. *sympatheisai* = spolutrpieť) našimi slabosťami; veď bol podobne skúšaný vo všetkom okrem hriechu.“ (Hebr 4,13).

Hovoriť o štruktúrnych zmenách však neznamená vylúčiť slobodu a zodpovednosť každého jednotlivca. Dokumenty Magistéria oprávnené trvajú na tom, že prvou osobou zodpovednou za formáciu je samotný kandidát. To platí o to viac pre kňaza.

Marcianum, 2006. p. 33 – 49.

⁴⁷ Porov. BRANCOZZI, E.: *Rifare i preti. Come ripensare i Seminari*. Bologna: EDB, 2021. p. 122.

⁴⁸ CETERA, R.: A colloquio con l'arcivescovo Erio Castellucci sul tema della formazione presbiterale. *Rifare i preti?* In: *L'Osservatore Romano*. 2021, 5 ottobre. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-10/quo-226/rifare-i-preti.html> (23.02.2026).

⁴⁹ PEREIRA, W.: *Sofrimento Psíquico dos Presbíteros*. Petrópolis : Editora Vozes, 2013.

⁵⁰ Citované podľa: Depressione e suicidio colpiscono anche i sacerdoti. In: <https://it.aletea.org/2017/05/31/depressione-suicidio-colpiscono-sacerdoti/> (23.02.2026).

Hoci podnecujú potrebu všímať si utrpenie svojich blízkych, vždy zostáva faktom, že sú to dospeli, ktorí sú navyše povolani stať sa zodpovednými za dobro druhých.

Po preskúmaní výsledkov prieskumu Francúzska biskupská konferencia prediskutovala možné spôsoby intervencie a najmä prevencie: boj proti osamelosti kňazov so zameraním na kvalitu bývania; vytvorenie centra pre zdravý životný štýl v službe v každej diecéze (sociálno-zdravotné centrum pre aktívnych kňazov), kde by boli kompetentní ľudia riešiaci ekonomické, právne a administratívne otázky; a zriadenie pastoračných supervízorov a mediátorov, na ktorých sa kňazi môžu obrátiť v prípade ťažkostí.

Dokonca aj Záverečné komuniké 69. generálneho zhromaždenia Talianskej biskupskej konferencie v roku 2016, ktoré hovorilo o kňazskom bratstve, odporúčalo dôležitosť „sprostredkovateľov“ vzťahov a spoločenstva.⁵¹

Zaujímavým príkladom štrukturálnej zmeny je tá, ktorú nedávno inicioval arcibiskup Delpini a ktorá sa týka rekonfigurácie komunitného života seminaristov v Milánskej arcidiecéze. Zahŕňa predĺžený čas strávený vo farnosti spolu s ostatnými seminaristami (od troch do piatich) a zapojenie rodiny. Cieľom je podporovať bratstvo, skúsenosti s inými povolaniami, domáci rozmer a najmä prítomnosť žien vo formálnych situáciách, čo už odporúčali *Pastores Dabo Vobis* a zopakovala aj nové *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z roku 2016.

Prehľad seminárov ukazuje, ako sa čoraz menej stávajú prípravou na presbyterát, ale skôr predĺženým obdobím overovania povolania a nezriedka aj samotnou cestou viery; problémy a úlohy služby sú tak delegované na čas po vysvätení. Preto je dôležitá neustála, čiže permanentná formácia kňazov.

Duchovné sprevádzanie, prehodenie vlastného života viery s pomocou múdreho a dôveryhodného človeka, sa v dejinách Cirkvi vždy odporúčalo.⁵² V čase krízy je táto postava obzvlášť cenná. V takejto chvíli existuje skutočne veľké riziko stotožnenia seba a služby s vlastným problémom a zabudnutia na iné, rovnako prítomné aspekty, ktoré môžu poskytnúť odlišnú a realistickejšiu interpretáciu toho, čo sa deje. Malo by sa tak vyhnúť zduchovňovaniu problému, ale aj jeho zaťaženiu širšími významami, ktoré vychádzajú z osobnej histórie.

Vzhľadom na to, čo bolo doteraz napísané, je však nevyhnutné, aby sa téma krehkosti riešila najprv vo formácii a tiež v ďalšom vzdelávaní, s využitím prínosu humanitných vied, ktorých dôležitosť opakovane potvrdilo Magistérium, najmä od Druhého vatikánskeho koncilu. Nie je náhoda, že prvotné púštné púštné bolo založené na krehkosti, považovanej za kliatbu, ktorú treba odstrániť, a nie za privilegovaný kanál Božej milosti. Henri Nouwen objasnil tento základný bod biblickej skúsenosti zavedením pojmu „zranený liečiteľ“, teda ten, kto dokáže uzdravovať, podobne ako Ukrižovaný, prostredníctvom vlastných rán, ktoré na seba vzal bez toho, aby ich popieral.⁵³

⁵¹ Porov. CUCCI, G.: Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem? In: <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).

⁵² Porov. MOJZEŠ, M.: *Spiritualita kresťanského Východu. Vybrané kapitoly. Druhé doplnené vydanie.* Záborské: Salus animarum, s.r.o., 2018. s. 103 – 112.

⁵³ Porov. CUCCI, G.: Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem? In: <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).

Prijatá krehkosť nám umožňuje žiť skutočné vzťahy pod záštitou milosrdenstva a súcitu s krehkosťou druhých. Na rozdiel od prehnane determinovanej vízie posvätnosti a dokonalosti nás práve krehkosť robí podobnými Bohu, ktorý je milujúcim Otcom a ktorý sa o ňu v Ježišovi chcel naplno podeliť. Práve to robí kňazskú službu dôveryhodnou.⁵⁴

Osamelosť ničí

Osamelosť je ničivá v tom, že krmi sama seba. Kriví totiž naše vnímanie reality, ako hovorí psychologička Nela G. Wurmová vo svojom článku o vnútornej a vonkajšej samote.⁵⁵ Biologicky sme nastavení na kontakt s druhými ľuďmi. Bytostne potrebujeme, aby nás mal niekto rád, aby na nás reagoval a vnímal nás. Aby sa nás niekto dotýkal. Dieťatka bez dotyku chradnú až umierajú.

Ako sme spomenuli vyššie, dôležité je, že pre osamelosť nie sú veľmi užitočné objektívne merítka. Nedá sa úplne vychádzať z počtu priateľov, introvertnejšie založení ľudia nepotrebujú okolo seba sieť s desiatkami ľudí, k zážitkom blízkosti im stačia milujúci partneri a dvaja alebo traja skutočne dobrí priatelia.

Oproti tomu môžeme mať stovky známych na Facebooku a okolo seba päťdesiat ľudí, s ktorými sme v intenzívnom kontakte, ale pokiaľ sa pred nimi i sami pred sebou vlastne celú dobu trochu pretvarujeme, pretože nás život zavial do rýchleho a výkonného marketingu a v skutočnosti sme v duši skôr tichý a zamyslený umelec, môžeme sa dostať do pocitu hlboké samoty. Pretože naše skutočné ja vlastne nikto nepozná. Jedným z meradiel osamelosti je teda subjektívny pocit. A podmienkou pre vymanenie sa z pocitov osamelosti je autenticita.

Ďalej dodáva Wurmanová, že zranenia z osamelosti spôsobia, že prestaneme jasne myslieť a nevnímame svet správne. Dovedie nás to k presvedčeniu, že ostatní ľudia sa o nás zaujímajú omnoho menej, než ako sa v skutočnosti naozaj zaujímajú. Dostaneme zrazu strach požiadať o pomoc. Pretože sa bojíme zranenia z odmietnutia. A to je práve to nebezpečenstvo, hovorí Wurmanová. Neozveme sa starým priateľom, neskúsime hľadať nových. Keď to trvá dlho, ľudia okolo nás dôjdu k záveru, že o kontakt s nimi asi nestojíme. A tak ani sami neprídu. A sme v kruhu. Áno s blízkosťou ide ruka v ruke zraniteľnosť. Nechať sa poznať úprimne znamená nechať sa poznať i so slabínami a boľavými miestami. A vystaviť sa riziku, že ten druhý ma neprijme, alebo zraní.

Pre mnoho ľudí je teda ťažké nechať sa vôbec nejako poznať. Napríklad ani neveria, že by to nejako išlo, že by o nich niekto stál. Pripadajú si tak iní, že v existenciu spriaznených duší ani neveria. Alebo to aj skúšajú a zlyhávajú a chýbajú im vzťahové schopnosti.

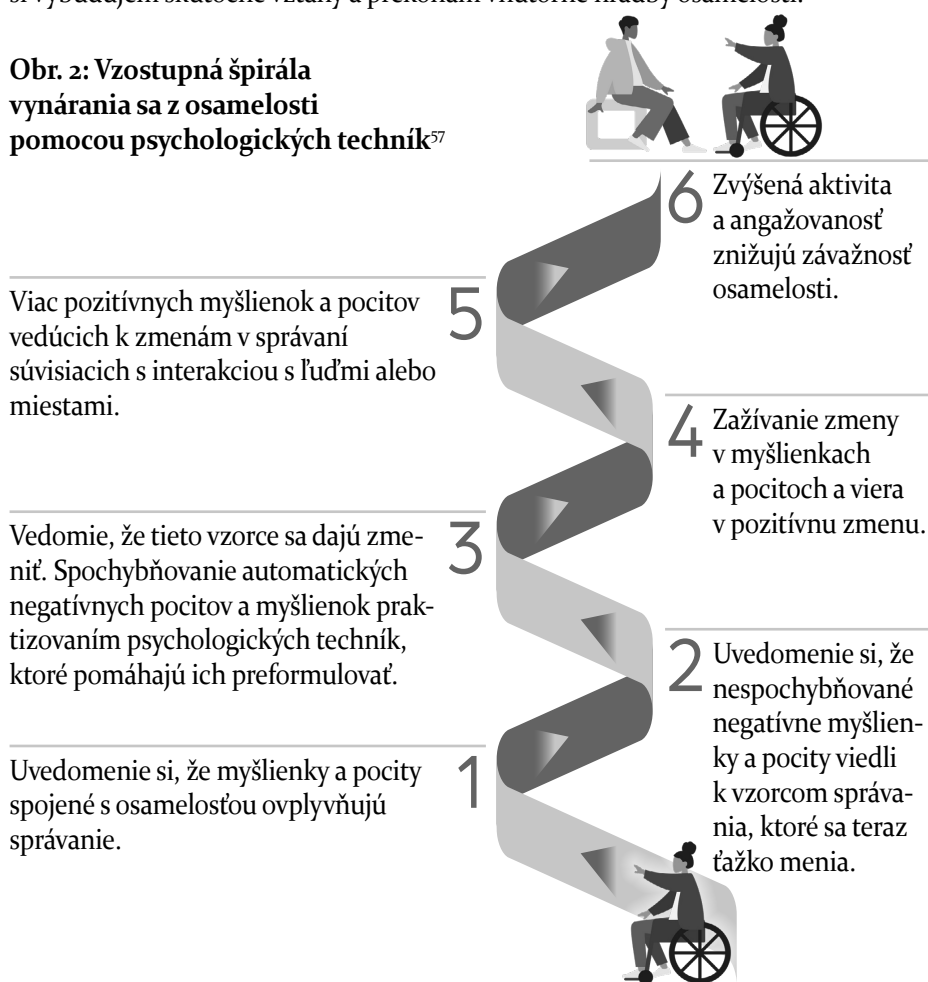
Schovávať sa pred ľuďmi (i sami pred sebou) sa dá i nenápadnejším spôsobom, takým, ktorý poznáme v nejakej miere všetci. Je to taktika splynutia s davom. Znamená to prijať hodnoty nášho okolia a životný štýl ľudí okolo nás v záujme toho, aby

⁵⁴ Porov. CUCCI, G.: Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem? In: <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).

⁵⁵ Porov. WURMOVÁ, N. G.: Samota vnitřní a vnější. In: <https://psychologie.cz/samota-vnitri-vnejsi/> (23.02. 2026).

sme boli pre druhých ľahšie prijateľní. Sú to presvedčenia ako napríklad, že musím mať dobré známky, dobré výsledky byť produktívny, byť „dobré dievča“, plniť očakávania druhých, treba chodiť do posilňovne, na párty, nesmiem ukázať slabosť emócie, všetko mať pod kontrolou, musím veľa pracovať, pretože len tak si ma druhí budú vážiť. Práve tieto presvedčenia nás robia vnútorne osamelými. Človek totiž neukazuje druhým svoje skutočné ja, a tak nemôže nadviazať úprimný a naplňajúci vzťah. Môže nás izolovať aj naše postavenie – lekára, kňaza, nadriadeného a potom si nedovoliť práve tie drobnosti, ktoré budujú vzťah: byť spontánny, urobiť drobnú chybu, starať sa o seba tak, ako potrebujem. Izolujem sa vo svojom vnútri, vo svojej životnej roli. Dôležitým krokom je nájsť samého seba i za cenu, že niektorých „priateľov“ stratím. Stať sa autentickým, odhodiť bremeno tlaku, „akým mám byť“, len tak si vybudujem skutočné vzťahy a prekonám vnútorné hradby osamelosti.⁵⁶

**Obr. 2: Vzostupná špirála
vynárania sa z osamelosti
pomocou psychologických techník⁵⁷**



⁵⁶ Porov. WURMOVÁ, N. G.: Samota vnitřní a vnější. In: <https://psychologie.cz/samota-vnitri-vnej-si/> (23.02.2026).

⁵⁷ Porov. The Psychology of Loneliness. Why it matters and what we can do. In: https://www.campanightondloneliness.org/wp-content/uploads/Psychology_of_Loneliness_FINAL_REPORT.pdf, p. 17. (21.02.2026).

Samota lieči

Byť sám so sebou je umenie, hovorí psychológ Dalibor Špok v rozhovore pre *psychologie.cz*.⁵⁸ Mnoho ľudí je doslovne nadmerne závislých na druhých ľuďoch a vonkajšom prostredí a ich svet je obrátený k okoliu a vonkajším podnetom. Nedokážu zotrvať v tichu, s vlastnými myšlienkami, bez vonkajších podnetov. Nevedia byť sami. Tým sa však, hovorí Dalibor Špok, ochudobňujú o zásadnú dimenziu života. Pretože keď sa chceme zlepšovať, poznávať, vyvíjať, potom musíme vedieť byť s tým, čo chceme rozvíjať a zlepšovať – teda s vlastnou dušou. Prečo sa samoty bojíme:

Niekedy je zotrvávanie vo „vonkajšom ruchu“ jednoduchšie, zábavnejšie. Sledovať televíziu, blúdiť po sociálnych sieťach.

Niekedy sa výslovne bojíme, čo by nás vnútri čakalo, keby sme sa tam odvážili na dlhšiu dobu. Vieme, že nemáme spracované nejaké témy z minulosti, alebo budúcnosť pre nás neznamená príjemné očakávanie. Je nám vnútri so samými sebou nepríjemne.

Ďalšia možnosť je, že to vnútri nemáme proste veľmi zaujímavé, nevieme emocionálne dospievať ku kvalite, sme myšlienkovo chudobní, točíme sa v rumináciách, alebo svoju dušu celé roky živíme „pavlačovými klebetami“, „červenou knižnicou“.

V dlhodobom horizonte sa nám tak len vracia, čo sme do svojej duše investovali. Niekedy byť sami len nevieme, niekedy nás rodičia v detstve tak zamestnávali podnetmi a aktivitami, že sme sa jednoducho nenaučili byť sami. Tento jav pozorujeme v dnešnej dobe, kedy sú deti tak zahľtené mimoškolskými aktivitami, že nemajú čas len tak sa potulovať prírodou, s kamarátmi, cesta do školy prebieha nie ako dobrodružstvo v hre na kovbojov a indiánov ale v taxíku zvanom „rodičovský transfer“ alebo mama, otec taxi.

V mladšom veku je v poriadku byť obrátený viac do sveta a do šírky, jeho úlohou je zbierať skúsenosti. Obdobie obrátenia sa do seba je stredný a vyšší stredný vek. Tu je dôležitá introspekcia a sebareflexia. Prichádza okolo 40-45 rokov. Už nepotrebujeme toľko zbierať skúsenosti, skôr vyberáme to, čo sme nazbierali v mladosti. Teraz je čas hodnotenia, nachádzanie hlbšieho zmyslu, ponor do hĺbky, niekedy aj reorientácia vlastného života.

Staroba má najbližšie k spirituálnej dimenzii života. Musíme sa tiež vyrovnávať s faktom, že mnohé už nejde. Preto je potrebné byť ochotní žiť vnútorne inak a nájsť k životu iný postoj. Teda hľadať zmysel inde ako vo výkone a aktivite. Toto je veľká duchovná úloha, ktorú bez schopnosti zotrvať vo svojej duši nedokážeme realizovať. Pretože akceptácia začína akceptáciou toho, čo sa v našej duši deje.

Psychologicky môžeme vnímať samotu ako schopnosť byť sám so sebou a na chvíľu sa stiahnuť z vonkajšieho sveta. Je to nesmierne dôležité pre pomenovanie a poznanie, kto som a čo potrebujem. Túto schopnosť treba trénovať a cielene sa jej venovať.⁵⁹

⁵⁸ Porov. ŠPOK, D.: Samota liečivá, objevná a zničující. In: <https://psychologie.cz/samota-leciva-objevna-znicujici/> (23.02.2026)

⁵⁹ Porov. ŠPOK, D.: Samota liečivá, objevná a zničující. In: <https://psychologie.cz/samota-leciva-objevna-znicujici/> (23.02.2026)

Niekedy si proste potrebujeme odpočinúť od intenzívneho kontaktu s druhými ľuďmi, napríklad lekár po intenzívnom dni, kedy sa v plnom nasadení venoval pacientom, odíde do poľa maľovať obrazy. Alebo vysokoškolský učiteľ sa ide len tak prejsť do lesa. Potom sa s pocitom úľavy a naplnenia znovu vracajú k rodine, k ľuďom.

Spirituálna samota

V hlbšej rovine spirituálnej cesty je význam samoty úplne zásadný. Na rozdiel od samoty od ľudí, kedy sa radi vraciame naspäť, pri spirituálnej samote sa v takom okamihu samota iba začína. Ak chceme zostúpiť do hlbších dimenzií, musíme vedieť zostať v duchovnej úzkosti, prázdnote, temnej noci duše....

Paradoxom je, že vrcholný cieľ spirituálneho snaženia často popisujeme ako opak samoty. Ako zážitok zjednotenia, spojenia, opustenia svojho ja, kontakt s Bohom. Teda vyústenie do konečnej ne-samoty cez cizelovanú a trénovanú samotu.

Dalibor Špok dodáva, že aby som opustil svoje ego, aby som sa stretol s Bohom, aby som zažil hlbokú lásku a prepojenie, musím postupne vstupovať do stredu svojej duše,⁶⁰ pretože jedine tam je toto zjednotenie možné. A to nie je ľahké.

Duchovná realita je ako vánok, ktorý sa musíme naučiť spoznávať.⁶¹ Túto citlivosť získame jedine v hĺbke a cez hĺbku svojho prežívania. Musíme sa teda naučiť zostupovať do tejto hĺbky a vedieť zostať najskôr na povrchu nepríjemných myšlienok a emócií, počkať, kým sa upokojia a až nás naše prežívanie pustí do väčšej hĺbky. Hladina sa potom upokojí, vidíme viac na dno.

Preto môže byť zradné, ak sme vo svojich vonkajších vzťahoch a vnemoch príliš spokojní, nenúti nás to potom k zostupu do hĺbky svojej duše. Sme spokojní, nie je to však úplne ono, ale to nevieme, lebo sme nepoznali nič hlbšie.

Ak si „zbožštíme“ vzťahy, či prácu, alebo akúkoľvek inú hodnotu a postavíme ju na najdôležitejšie miesto svojho života, nemôžeme nájsť vyšší a najvyšší zmysel života, ktorým je Boh. A to v hĺbke svojej duše.⁶²

Záver: Praktické rady, ako do samoty vstupovať

- Primeranosť a trpezlivosť je dôležitejšia ako extrémne prístupy, úplná izolácia na extrémne dlhý čas môže byť skôr pokus o zážitok ako reálne duchovné úsilie. Radikálne metódy zvyčajne neumožňujú postupne a primerane integrovať skúsenosť, postupovať krok za krokom. Potrebná je trpezlivosť.
- Nájsť si čas pravidelne.

⁶⁰ Stredom duše môžeme vo svetle spirituality kresťanského Východu nazvať srdce človeka, ktoré je považované za centrum celej ľudskej osoby a zároveň za miesto stretnutia človeka s Bohom. Aj etymologicky slovo „srdce“ znamená to, čo je „v strede“. Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu. Systematická príručka*. Olomouc : Refugium, 2002. s. 143 – 150; MOJZEŠ, M.: *Spiritualita kresťanského Východu. Vybrané kapitoly. Druhé doplnené vydanie*. Záborské : Salus animarum, s.r.o., 2018. s. 95 – 102.

⁶¹ Porov. 1 Kr 19, 11 – 13; Jn 3, 8.

⁶² Porov. ŠPOK, D.: Samota léčivá, objevná a zničující. In: <https://psychologie.cz/samota-leciva-objevna-znicujici/> (23.02.2026)

- Zaisťovať si vhodné podmienky.
- Postupne hľadať optimálne metódy.

Účinným prostriedkom spirituálnej samoty je hlboká a otvorená modlitba, pri ktorej na zážitok alebo na dialóg netlačím, skôr zvedavo a zúčastnene „som“. Pomáha pomalé a sústredené čítanie diel duchovných otcov, reflexia nad tým, čo vo mne tieto texty evokujú.

Napokon uvedieme citát z poviedky Ivana Sergejeviča Turgeneva *Andrej Kološov*: „Čosi som chcel, o čosi som sa usiloval, po čomsi som túžil, popravde, ani vtedy som presne nevedel, po čom vlastne túžim. Teraz to už viem, čo mi chýbalo: pociťoval som vlastnú osamotenosť, dychtil som po styku s takzvanými živými ľuďmi, slovo život mi jednoducho zaznievalo v duši a tento zvuk vyvolával vo mne pocit akejsi clivoty...“⁶³ Turgenev ako skvelý psychológ hovorí o existenciálnej osamelosti, túžbe po „živom človeku“ a dodajme po živom Bohu. Aby sme neboli osamelí. A vstúpili do samoty, v ktorej nájdeme Prítomnosť i samých seba.

BIBLIOGRAPHY:

- ASPER, M. et al.: Effects of the covid-19 pandemic and previous pandemics, epidemics and economic crises on mental health: systematic review. In: *BJPsych Open*. 2022, vol. 8, n. 6, e181.
- BARZON, P. et al.: Il burnout tra i preti di una diocesi italiana. In: *Orientamenti pedagogici*. 2006, vol. 53, p. 313 – 335.
- BRANCOZZI, E.: *Rifare i preti. Come ripensare i Seminari*. Bologna : EDB, 2021.
- CARRETTO, C.: *Listy z púšte*. Rim : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980.
- CARRETTO, C.: *Poušť uprostřed města*. Brno : Cesta, 1996.
- CASTEGNARO, A.: Fare il prete: disagio e trasformazione. In: *Il Regno – Attualità*. 2010, n. 12, p. 416 – 417.
- CASTEGNARO, A. (ed.): *Preti del nordest. Condizioni di vita e problemi di pastorale*. Venezia : Marcianum, 2006.
- CAVIERES, Á. – ARANCIBIA, M.: A non-systematic, descriptive literature review of observational research on anxiety during the first covid-19 pandemic phase. In: *Medwave* 2022, vol. 22, n. 11, e2637.
- CETERA, R.: A colloquio con l'arcivescovo Erio Castellucci sul tema della formazione presbiterale. *Rifare i preti?*. In: *L'Osservatore Romano*. 2021, 5 ottobre. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-10/quo-226/rifare-i-preti.html> (23.02.2026).
- CUCCI, G.: Priestly Loneliness and Disquietude: A structural problem? In: <https://catholicoutlook.org/priestly-loneliness-and-disquietude-a-structural-problem/> (21.02.2026).
- DALY, M. et al.: Longitudinal changes in mental health and the covid-19 pandemic: evidence from the Uk household longitudinal study. In: *Psychological medicine*. 2022, vol. 52, n. 13, p. 2549 – 2558.
- DELANEROLLE, G. et al. Mental health impact of the middle East respiratory syndrome, sars, and covid-19: A comparative systematic review and meta-analysis. In: *World Journal of Psychiatry*. 2022, vol. 12, n. 5, p. 739 – 765.
- DELPINO, F. M. et al.: Prevalence of anxiety during the covid-19 pandemic: A systematic review and meta-analysis of over 2 million people. In: *Journal of affective disorders*. 2022, vol. 318, p. 272 – 282.
- Depressione e suicidio colpiscono anche i sacerdoti. In: <https://it.aleteia.org/2017/05/31/depressione-suicidio-colpiscono-sacerdoti/> (23.02.2026).
- Derbyshire, D.: Loneliness is a killer: It's as bad for your health as alcoholism, smoking and over-eating, say scientists. In: <http://www.dailymail.co.uk/health/article-1298225/Loneliness-killer-Its-bad-health-alcoholism-smoking-eating-say-scientists> (21.02.2026).
- Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia romana per gli auguri di Natale. Sala Clementina. Sabato, 21 dicembre 2019. In: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html (23.02.2026).

⁶³ TURGENEV, I. S.: *Poľovníkove zápisky. Rudin a iné*. Bratislava : Tatran, 1977. s. 21.

- HAVINGHURST, R.: Ageing in western society. In: HOBMAN, D. (ed.): *The Social Challenge of Ageing*. London : Croom Helm, 1978. p. 15 – 44.
- HOLT-LUNSTAD, J. et al.: Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: a meta-analytic review. In: *Perspectives on Psychological Science*. 2015, vol. 10, n. 2, s. 227 – 37.
- KIVETT, V. R.: Disriminators of loneliness among the rural elderly: Implications for intervention. In: *The Gerontologist*. 1979, vol. 19, p. 108 – 115.
- LEUNG, C. M. C. et al.: Mental disorders following covid-19 and other epidemics: A systematic review and meta-analysis. In: *Translational Psychiatry*. 2022, vol. 12, n. 1, art. n. 205.
- LOOSEN, A. M. et al: Obsessive-compulsive symptoms and information seeking during the Covid-19 pandemic. In: *Translational Psychiatry*. 2021, vol. 11, n. 1, art. n. 309.
- MARKIEWICZ-GOSPODAREK, A. et al.: The relationship between mental disorders and the covid-19 pandemic-course, risk factors, and potential consequences. In: *International journal of environmental research and public health*. 2022, vol. 19, n. 15, 9573.
- MOJZEŠ, M.: *Spiritualita kresťanského Východu. Vybrané kapitoly. Druhé doplnené vydanie*. Záborské : Salus animarum, s. r. o., 2018.
- MOJZEŠOVÁ, Z. – KIMÁKOVÁ, T.: Ako sa dostať z pekla vyhorenia. In: *Bedeker zdravia*. 2025, roč. XXI, č. 4, s. 32 – 33.
- MOJZEŠOVÁ, Z. – MOJZEŠ, M.: Burnout Syndrome as an instability Indicator of professional Meaningfulness with a special Focus on the Profession of general Practitioners for Adults in the postmodern and post-COVID Era. In: *Clinical social work and health intervention*. 2024, vol. 15, n. 4, p. 70 – 81. https://doi.org/10.22359/cswhi_15_4_09 (21.02.2026).
- MUCCI, G.: Il burnout tra i preti. In: *Civiltà Cattolica*. 2007, vol. III, p. 473 – 479.
- NICKELL, L. A. et al.: Psychosocial effects of Sars on hospital staff: survey of a large tertiary care institution. In: *Journal de l'Association Medicale Canadienne*. 2004, vol. 170, n. 5, p. 793 – 798.
- PEPLAU, L. A. – PERLMAN, D.: Perspective on loneliness. In: PEPLAU, L. A. – PERLMAN, D. (eds.): *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. New York : John Wiley and Sons, 1982. p. 1 – 18.
- PEREIRA, W.: *Sofrimento Psíquico dos Presbíteros*. Petrópolis : Editora Vozes, 2013.
- Príhovor Svätého Otca Františka k účastníkom sympózia „O fundamentálnej teológii kňazstva“ organizovaného Kongregáciou pre biskupov. Aula Pavla VI. Štvrtok 17. februára 2022. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/prihovor-papeza-frantiska-k-ucastnikom-sympozia-o-fundamentalnej-teologii-knazstva> (21.02.2026).
- RONZONI, G. (ed.): *Ardere, non bruciarsi. Studio sul “burnout” tra il clero diocesano*. Padua : Emp, 2008.
- SEO, J. H. et al.: Impact of the COVID-19 pandemic on incidence of psychiatric disorders using nationwide cohort data and ARIMA models. In: *Scientific Reports* 2025, vol. 15, art. n. 27478. <https://doi.org/10.1038/s41598-025-12479-5> (21.02.2026).
- Sväté písmo*. Rim : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- ŠPIDLÍK, T.: *Il Cuore e lo Spirito: La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Olomouc : Refugium, 2002.
- ŠPOK, D.: Samota léčivá, objevná a zničující. In: <https://psychologie.cz/samota-leciva-objevna-znicujici/> (23.02.2026)
- The Psychology of Loneliness. Why it matters and what we can do*. In: https://www.campaigntoendloneliness.org/wp-content/uploads/Psychology_of_Loneliness_FINAL_REPORT.pdf (21.02.2026).
- TIWARI, S. C.: Loneliness: A disease? In: *Indian Journal of Psychiatry*. 2013, vol. 55, n. 4, p. 320 – 322.
- TOURNIER, P.: *Osamělost mezi lidmi*. Praha : Návrat domů, 1998.
- TURGENEV, I. S.: *Poľovníkove zápisky. Rudin a iné*. Bratislava : Tatran, 1977. s. 21.
- VOST, K.: The Catholic Priest's Guide to Loneliness. In: <https://thepriest.com/2022/07/15/the-catholic-priests-guide-to-loneliness/> (21.02.2026).
- WENGER, G. C. et al.: Social isolation and loneliness in old age: review and model refinement. In: *Ageing & Society*. 1996, vol. 16, p. 333 – 58.
- WURMOVÁ, N. G.: Samota vnútorná a vonkajšia. In: <https://psychologie.cz/samota-vnutrni-vnejsi/> (23.02.2026).

- XIONG, J. et al.: Impact of covid-19 pandemic on mental health in the general population: A systematic review. In: *Journal of affective disorders*. 2020, vol. 277, p. 55 – 64.
- YUAN, K. et al.: A systematic review and meta-analysis on prevalence of and risk factors associated with depression, anxiety and insomnia in infectious diseases, including covid-19: A call to action. In: *Molecular psychiatry*. 2022, vol. 27, n. 8, p. 3214 – 3222.
- ZHANG, Y. – LANGE, K. W.: Coronavirus disease 2019 (covid-19) and global mental health. In: *Global Health Journal (Amsterdam Netherlands)*. 2021, vol. 5, n. 1, p. 31 – 36.

**DE MATTEI, R.: *Druhý vatikánsky koncil*. Bratislava :
Nadácia Slovakia Christiana, 2019. 300 s. ISBN 978-80-9725-
976-1.**

ANTON MOZOLA

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7349-9054>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

MARTIN SAJKO

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9669-5039>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Kniha *Druhý vatikánsky koncil* Roberta de Matteiho vyšla v talianskej pôvodine v roku 2010 s názvom *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*. O slovenský preklad sa postaralo vydavateľstvo *Nadácia Slovakia Christiana* a ten uzrel svetlo sveta v roku 2019. Autor je známy taliansky historik a konzervatívny katolík.

V katolíckych kruhoch jestvuje dlhá tradícia publikácií o histórii a odkaze Druhého vatikánskeho koncilu. Prvým z prúdov komentujúcich koncil bola tzv. „bolonská škola“ reprezentovaná Giuseppom Alberigom, ktorá interpretovala koncil ako zlom s predkoncilovou Cirkvou, čím vytvorila obraz novej, otvorenejšej Cirkvi schopnej odpovedať na potreby človeka 20. storočia.

Roberto de Mattei na tristo stranách síce nadväzuje na tradíciu vydávania kníh o interpretácii koncilu, no jeho pohľad sa od interpretácie bolonskej školy výrazne odlišuje. Na rozdiel od jej optimistického hodnotenia interpretuje koncil ako udalosť s prevažne negatívnymi dôsledkami pre život Cirkvi. De Matteiho dielo je preniknuté kritickým pohľadom na závery koncilu, pričom podľa autora išlo o udalosť, ktorá narušila kontinuitu Cirkvi s jej dvetisícročnou tradíciou.

V úvode knihy sa autor síce deklaratívne hlási k hermeneutike kontinuity, ako ju predstavil Benedikt XVI., jeho argumentácia však následne často preberá tézy charakteristické pre tradicionalistickú kritiku Druhého vatikánskeho koncilu. Tvrdí, že koncil mal výlučne pastorálny charakter, nevyhlásil nové dogmy, a preto možno o jeho záveroch slobodne diskutovať. Zľahčovanie záväznosti koncilového učenia ilustruje citáciou Brunera Gherardiniho: „*Náuky [koncilu] ... nie sú ani neomylné, ani nereformovateľné, a teda ANI ZÁVÄZNÉ (pridaná kapitalizácia); kto by ich popieral, určite by sa kvôli tomu formálne nestal heretikom.*“ Možno pritom poukázať na určitú nekonzistentnosť autorovej argumentácie, keď podobný postoj kritizuje v súvislosti s odporom časti katolíkov voči encyklike *Humanae vitae*. Táto argumentácia preto môže vyvolávať dojem uplatňovania dvojakého metra.

De Mattei rozlišuje *hermeneutiku diskontinuity* a *hermeneutiku kontinuity*, pričom tú druhú podľa neho možno identifikovať až od pontifikátu Jána Pavla II., z čoho možno usúdiť, že pontifikát Pavla VI. interpretuje skôr v duchu hermeneutiky diskontinuity.

Hermeneutiku diskontinuity kritizuje predovšetkým v jej progresívnej podobe, pričom stručne spomína aj jej tradicionalistickú formu, ktorú charakterizuje ako prúd zahŕňajúci „širokú, ale nesúrodú škálu hlasov“. Autor síce venuje pozornosť aj tradicionalistickej hermeneutike diskontinuity, robí tak však podstatne stručnejšie než v prípade progresívnej interpretácie. Táto disproporcía môže vyvolávať dojem, že tradicionalistickú podobu hermeneutiky diskontinuity nepovažuje za rovnako závažný problém.

Je potrebné oceniť autora za pútavý štýl písania, ako aj za rozsah diela, ktoré mapuje obdobie od pontifikátu Pia XII. až po Pavla VI. Zároveň je však potrebné kriticky hodnotiť spôsob práce s prameňmi. Nemožno spochybniť faktografickú presnosť diela ani vierohodnosť predkladaných výrokov, ktorých zdroje autor dôsledne uvádza. Jednotlivé citácie sa však zdajú byť vyberané tak, aby podporovali autorovu hlavnú interpretačnú tézu, podľa ktorej pri formovaní koncilových dokumentov postupne prevládol progresívny interpretačný prúd.

Zdá sa, že autorova argumentácia vychádza z premisy charakteristickej pre časť tradicionalistických interpretácií koncilu: ak bola počas prípravy koncilových dokumentov možná kritická diskusia o ich formuláciách, prečo by nemohla pokračovať aj po ich promulgácii? Takéto chápanie však podľa katolíckej ekleziológie dostatočne nezohľadňuje skutočnosť, že ekumenický koncil nie je parlamentnou diskusiou názorových skupín. Hoci v jeho priebehu prebieha legitímna teologická výmena názorov, koncilové dokumenty po schválení a promulgácii rímskym biskupom nadobúdajú charakter autentického učenia Magistéria. Aj keď Druhý vatikánsky koncil neformuloval nové dogmy definitívnym spôsobom, jeho učenie si podľa *Lumen gentium* 25 vyžaduje nábožnú poslušnosť rozumu a vôle (*religiosum voluntatis et intellectus obsequium*), teda vnútorný súhlas s autentickým učením Magistéria, aj keď nie je predložené definitívnym spôsobom.¹ Odmietanie takýchto nedefinitívnych, no autentických vyjadrení Magistéria preto predstavuje z pohľadu katolíckej náuky problematický postoj.² V tomto zmysle možno de Matteiho argumentáciu vnímať ako formu selektívnej recepcie učenia Magistéria, keďže pripúšťa spochybňovanie tých častí koncilového učenia, ktoré nepovažuje za dostatočne záväzné.

Z pohľadu katolíckej ekleziológie zostáva autentickým interpretom koncilového učenia Magistérium Cirkvi vedené rímskym biskupom. Pokoncilové Magistérium – počnúc pontifikátom Pavla VI. – dôsledne interpretuje Druhý vatikánsky koncil

¹ Porov. SECOND VATICAN COUNCIL. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* Solemnly promulgated by His Holiness Pope Paul VI on November 21, 1964. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (12.03.2026).

² Porov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: Instruction *Donum veritatis* on the Ecclesial Vocation of the Theologian. May 24, 1990, nos. 23 – 31. In: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_en.html (12.03.2026).

v hermeneutike kontinuity. Práve z tohto dôvodu sa interpretácia Roberta de Matteiho javí ako problematická. Napriek tomu predstavuje jeho dielo hodnotný príspevok k poznaniu tradicionalistickej recepcie Druhého vatikánskeho koncilu a možno ho odporučiť čitateľom, ktorí sa chcú oboznámiť s týmto významným interpretačným prúdom v súčasnej katolíckej teológii.

BIBLIOGRAPHY:

- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: Instruction *Donum veritatis* on the Ecclesial Vocation of the Theologian. May 24, 1990, nos. 23 – 31. In: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_en.html (12.03.2026).
- SECOND VATICAN COUNCIL. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* Solemnly promulgated by His Holiness Pope Paul VI on November 21, 1964. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (12.03.2026).

ADRESÁR AUTOROV

ADDRESSES OF AUTHORS

prof. dr hab. Tadeusz Borutka

The Pontifical University of John Paul II
in Krakow
ul. Kanonicza 25, 31-002 Krakow, Poland
tadeusz.borutka@upjp2.edu.pl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8326-0726>

Nguyen Thi Ai My, MA

Tra Vinh University
No. 126 Nguyen Thien Thanh Street, Hoa Thuan
Ward, Vinh Long, Vietnam
ntaimy@tvu.edu.vn
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4369-4049>

ThDr. PaedDr. Mgr. art. Peter Dufka SJ

Pontificia Università Gregoriana Roma
Piazza S. M. Maggiore 7, 00185 Roma, Italy
pdufka@orientale.it
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4119-7834>

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
lubomir.petrík@unipo.sk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9763-1228>

Dr. Galambvári Péter

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi
Főiskola Nyíregyháza
Bethlen G. u. 13-19, H-4400 Nyíregyháza, Hungary
galambvaripeter@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9250-1530>

Martin Sajko

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
martin.sajko@smail.unipo.sk
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9669-5039>

ThLic. Adrian Marek Kosendiak

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
adrianmarek.kosendiak@smail.unipo.sk
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3917-0495>

PaedDr. SEOLic. Adrián Seman

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
seman.adrian@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2633-52384>

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9854-1769>

prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD., LL.M.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
daniel.slivka@unipo.sk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5641-8508>

MUDr. Zuzana Mojzešová

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce
sv. Alžbety v Bratislave
Palackého 1, 811 02 Bratislava
zuzana.mojzesova@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0439-0945>

prof. dr hab. Wojciech Ślowski

VIZJA University in Warsaw
ul. Okopowa 59, 01-043 Warszawa, Poland
slowski@autograf.pl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-0341>

Anton Mozola

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
anton.mozola@smail.unipo.sk
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7349-9054>

ThLic. František Telvák

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
frantisek.telvak948@edu.ku.sk
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9878-7618>

ADDRESSES OF AUTHORS

Mgr. Daniel Vrábel

Ľubovnianske múzeum – hrad v Starej Ľubovni

Zámocká 22, 064 01 Stará Ľubovňa

daniel.vrabel@hradlubovna.sk

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2069-6080>

REDACTION

prof. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD; prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD;
prof. ThDr. Mária Kardis, PhD.; prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
SSLic. Mgr. Ľuboš Pavlišinovič, PhD.; Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD., LL.M.;
prof. ThDr. Peter Tirpák, PhD.; ThLic. Martin Tkáč, PhD.; prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

REVIEWERS

prof. ThDr. Alexander Cap, CSc.; dr hab. Leszek Adamowicz;
Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; ThDr. PaedDr. Mgr. art. Peter Dufka SJ;
ThDr. Marek Durlák, PhD.; PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.;
Dr.h.c. prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. dr hab. Artur J. Katolo;
prof. ThDr. Mária Kardis, PhD.; prof. dr hab. Piotr Kopiec;
prof. ThDr. PhDr. Štefan Lenčič, PhD.; doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.;
Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.; doc. dr Jurij Popovič;
doc. PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.; prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD., LL.M.;
prof. dr hab. Leszek Szewczyk; prof. ThDr. Marián Šuráb, PhD.;
ThDr. Patrik Taraj, PhD.; ThLic. Martin Tkáč, PhD.; prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

CONTACT

THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, Slovakia
Tel., fax: +421 51 773 25 67
E-mail: theologos.office@unipo.sk
Web: <https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/theologos/>
<https://www.unipo.sk/en/faculty-of-greek-catholic-theology/main-sections/theologos/>

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č. 15
080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

GRAPHIC PROPOSALS AND RATES

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

ISSN 1335-5570 (print)
ISSN 2644-5700 (online)